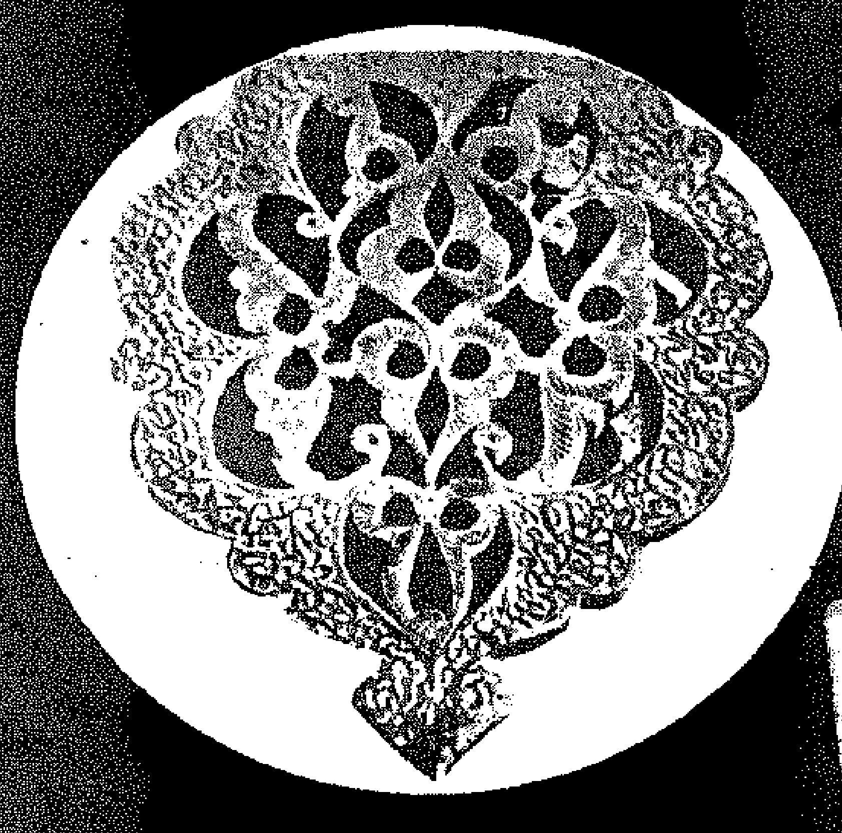
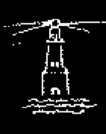
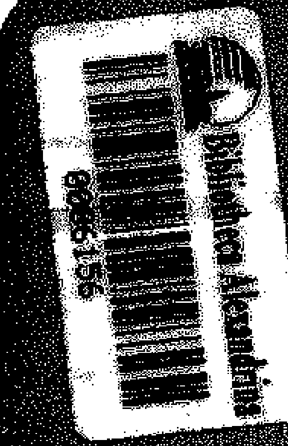
دكتور يحيى هاشم حسن

الإسلام
والاتجاهات العلمية المعاصرة





دار المعارف



دكتور يحيى هاشم حسن فرغل

الإسلام
والاتجاهات العلمية المعاصرة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل — القاهرة ج . م . ع .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يقوم الإلحاد العلمى المعاصر على ادعاء أن قوانين العلم التجريبى تغنى عن الإيمان بوجود الله وتدل على الطبيعة كموجود مكتف بذاته وهذا مالخصه أوجست كونت فى قوله :

(إن الاعتقاد فى ذوات عاقلة أو إرادات عليا ، لم يكن إلا تصورا نخفى وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية .. أما الآن وكل المتعلمين من أبناء المدينة الحديثة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظواهر الطبيعية لابد لها من أن تعود إلى سبب طبيعى وأنه من المستطاع تعليلها تعليلا علميًّا مبناه العلم الطبيعى .. فلم يبق فراغ يسده الاعتقاد بوجود الله ، ولم يبق من سبب يدفعنا إلى الايمان به)[1] .

ونحن نوضح هنا زيف هذا الادعاء ..

وكما أن مذاهب الإلحاد المعاصر ترتدى مسوح العلم .. فهى من ناحية أخرى تتفق غالبًا فى نظرتها إلى المادة باعتبار أنها أصل الوجود

وهروب بعض هذه المذاهب من التسمى باسم المادية منشؤه كما يقول الأستاذ جون سومرفيل[2] .

(إن مجرد تسمية إحدى الفلسفات لنفسها « بالمادية » يعتبر عادة فى نطاق حدودنا الثقافية أمرًا يدعونا إلى النفور منها ، وقفل الأبواب دونها ، وأن كلمة « مادية » تستخدم فى العادة فى سياق الاتهام لا من أجل التصنيف فقط) ، ثم يقول : (لهذا فهم يميلون إلى إطلاق اسم « التجريبية » و« الطبيعية » و« الإنسانية » و« الواقعية » ، وما شابه ذلك على فلسفات كان من الأدق أن تسمى « مادية ») .

---

(١) ملتى السبيل ص ٧٠ وإذن فلا مجال لإسماعيل مظهر وأمثاله أن يتظاهروا بأن أوجست كونت يقصد بالتفكير اللاهوتى ما يتصل منه بمستوى الجن والأرواح فحسب ، بل هو يقصد وهم يعلمون أنه يقصد الاعتقاد بوجود الله وكل ماتيصل به من عقائد .

(٢) أنظر « فلسفة القرن العشرين » ترجمة عثمان نويه مجموعة الألف كتاب ص ٢٥٨

والماركسية لم تختص باسم الفلسفة المادية المعاصرة إلا لأن (المفكرين السوفيت يحذون حذو ماركس وانجلز فى مقت أى تحايل لتفادى استخدام كلمة « مادية » فاطلقوا عليها بجرأة كلمة « المادة ») .

ومن هنا أيضًا يمكننا أن نقول : إن بحثنا هذا يرد على أسس الاتجاهات المادية فى المذاهب المختلفة ولاينصرف إلى بعض هذه الفلسفات دون بعض ، وإنما يشملها جميعًا طالما أن تناولنا هو للثالوث المشترك بينها :

وهو الاستناد إلى العلم أولاً .

وإنكار الدين ثانيا .

والإيمان بالمادة ثالثا .

* * *

هذا هو الثالوث غير المقدس للإلحاد المعاصر . وغاية ماتسعى إليه هو أن نفضح الصراع الدفين الدائر بين أركان هذا الثالوث .

ذلك أن العلم الحديث أصبح لايقر المادية المتخلفة « مادية هولباخ » المغلقة ..

فإذا تصالح العلم مع المادية على صعيد المفهوم الغيبى للمادة الذى تقدمه لنا الفيزيقا الحديثة ، كان لا مفر من إلغاء الركن الثانى من هذا الثالث : « إنكار الدين » ، فإذا تصالحت المادة التى تقدمها الفيزيقا الحديثة مع الدين كان لابد من إلغاء الركن الأول من هذا الثالوث « العلم » كمبدأ يرى أن المعرفة لايمكن أن تأتى من غير بابه .

وإذا كان ذلك يبين لنا حركة الإلحاد المعاصر ، واضطرابه فإنه يمكننا القول :

بأن أهم القواعد التى يقوم عليها ثلاث :

القاعدة الأولى : الزعم بأن « قوانين الطبيعة » من ناحية و « التطور » من ناحية أخرى يمكن الغنية بهما عن افتراض « وجود الله » وعلمه وإرادته .

القاعدة الثانية : إنكار كل الغيبيات التى لايمكن إخضاعها للتجربة .

القاعدة الثالثة : ادعاء كفاية المنهج العلمى التجريبى والغنية به عن المناهج الأخرى ، تلك التى تستخدمها الفلسفة الميتافيزيقية ، أو الدين .

وكتابنا هذا نخصصه لإسقاط القاعدة الأولى ، فى حين نخصص للقاعدتين الأخريين كتبًا أخرى .

إن السؤال الذى نجيب عليه هنا – أو نحاول ذلك – هو : هل خلصت للعلم التجريبى مزاعمه فى التطور وقوانين الطبيعة ، تلك المزاعم التى من شأنها – فى زعم الإلحاد العلمى – أن تغنى عن القول بوجود الله ؟ هذا ما نجيب عليه فى كتابنا هذا حول مزاعم الإلحاد العلمى ، وقد قسمناه إلى ثمانية فصول ، على النحو التالى :

الفصل الأول :فى مذهب التطور الفكرى

الفصل الثانى :فى مذهب التطور الحيوى

الفصل الثالث :فى مذهب التطور الاجتماعى

الفصل الرابع :فى حتمية القوانين الطبيعية

الفصل الخامس :فى حتمية القانون هل تلغى الإرادة الإلهية ؟

الفصل السادس :فى قوانين الفيزياء الحديثة ودلالتها على احتياج العالم إلى الله .

الفصل السابع :فى إيمان بعض مشاهير العلماء التجريبيين المعاصرين

الفصل الثامن :فى المنهج البنائى للدين (الضرورة العملية) ، حيث بينا أن الإنسان ملجأ إلى الإيمان بالله بحكم الضرورة العملية ، وبينا أن هذه الضرورة العملية هى المدخل الحقيقى إلى الإيمان بالله ، وهى المدخل الحقيقى إلى العلم ، وهى الأساس الذى تلتقى عنده الاتجاهات الفكرية البشرية كلها .

وبينا أن هذا الأساس يلجئ الإنسان إلى موقف : التسليم لله .

* * *

وأخيرا فإن علينا أن نوضح أن منهجنا فى إجراء حوار مع الإلحاد القائم على العلم التجريبى ، إنما اقتدينا فيه بعلم الكلام القديم الذى كانت تحتوى مقدماته على تفهم لمسائل العلم الطبيعى السائدة آنذاك ..

ونحن اليوم فى حاجة إلى أن يقتحم علماء الكلام هذا المجال ، وهم على قدر كبير من الشجاعة ، مهما يتحملوا فى ذلك من تضحية ومهما يكن مايتعرضون له من قسوة النقد الذى لابد أنهم ملاقوه .. وذلك لأن هذا الاقتحام يتوقف عليه مصير علم الكلام ، والعلم التجريبى ، إذا أردنا لكل منهما أن يكون مؤثرًا فعالا فى توجيه الإنسان إلى المنهج الصحيح .

لقد آن الأوان الذى لابد فيه من أن يتعرف كل منهما على مالدى الآخر ..

ولقد كنا فيما كتبناه بهدف مقاومة الإلحاد المعاصر أوفياء لما اقترحناه سابقًا من إطار لما ينبغى

To: www.al-mostafa.com

أن يكون عليه علم الكلام المعاصر [١]

وإني لأرجو القارئ أن يكون صبورًا على تتبع فقرات الكتاب ، وألا يأخذه الضجر من ألا يأتيه الجواب على أسئلته الثائرة .. قبل أن يفرغ من خاتمته وبالله التوفيق ..

دكتور يحيى هاشم حسن فرغلي
رئيس قسم العقيدة والفلسفة
بجامعة الأزهر

---

(١) انظر كتابينا عوامل وأهداف علم الكلام فى الإسلام والأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

الفصل الأول

مذهب التطور الفكرى
(قانون الأحوال الثلاث)

يقدم الإلحاد المعاصر المنهج العلمى التجريبى على أنه المنهج الوحيد الصالح للفكر البشرى المعاصر ويحاول أن يلبسه ثوبًا من الفضائل العلمية والعقلية ، مدعيًا أنه أى هذا المنهج منبعها الأصيل .

وترجع جذور هذه الادعاءات — فى الغالب — إلى الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت (١٧٩٨—١٨٧٥) .

يرى أوجست كونت أن الاضطراب العقلى الذى تعانيه الإنسانية مرجعه إلى أن الناس يعتمدون على ثلاث فلسفات متعارضة هى :

الفلسفة اللاهوتية ، والفلسفة الميتافزيقية ، والفلسفة العلمية أو الوضعية .

وأنه قديمًا سيطرت الفلسفة اللاهوتية بمضمونها الأسطورى الخرافى ، ثم أفسحت مجالا للفلسفة الميتافزيقية — وهى وثيقة الصلة بالخرافة ، فى حين أن الفلسفة الوضعية لم تتخذ طريقها إلى العقول إلا بعد تقدم العلوم الطبيعية المادية ابتداًء من القرن السابع عشر ، ومع ذلك فإن هذه الفلسفة الأخيرة لم تستطع القضاء نهائيًا على الرواسب اللاهوتية والميتافيزيقية مما أدى إلى ظاهرة الفوضى العقلية ، وما يترتب عليها من صراع وأخطاء أخلاقية واجتماعية .

ويعتقد أوجست كونت أن النصر سيكون فى آخر الأمر حليف التفكير الوضعى . والفلسفة الوضعية عنده تعنى :

أن كلا من اللاهوت والفلسفة الميتافيزيقية ، قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت مايبرر وجودها إذ كانت قائمة عندما كانت بديلا للعلم أو مرادفة له ، ولكن العلم قد انفصل عنها

موضوعًا ومنهجًا وأصاب من النجاح مالم يقدر شيء منه للميتافيزيقية أو اللاهوت .

ومن هنا يتقرر فى الوضعية أن كل شيء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ، ليس من المشروع الاشتغال به ، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر .

ويرى كونت أن انتصار الفكر الوضعى لن يكون إلا إذا أمكن تطبيق المنهج العلمى على الظواهر الإنسانية الاجتماعية ، أى بوضع علم الاجتماع ، على غرار العلوم الطبيعية .

وعنده أن الفكر يتغير ، وتغيره يخضع لقوانين مطردة تشبه القوانين التى تخضع لها الظواهر الطبيعية فى العالمين العضوى وغير العضوى .

ووجود هذه القوانين – هكذا كان يعتقد – لايفسح مكانًا للتفسيرات اللاهوتية أو الميتافيزيقية .

وإن علم الاجتماع – على هذا النحو – سوف يشهد مصرع التفكيرين اللاهوتى والميتافيزيقى بعد أن تم القضاء عليهما فى بقية فروع المعرفة وبقى أن يتم طردهما من مجال الدراسات الاجتماعية .

ويرى أوجست كونت أن تاريخ إنشاء علم الاجتماع الذى تتوقف عليه بقية المذهب الوضعى يرجع إلى اليوم الذى كشف فيه – أى كونت – عن القانون المسمى بقانون الأحوال الثلاث : ويعبر عن هذا القانون بالصيغة الآتية :

(بناء على طبيعة العقل الإنسانى لابد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور فى تطوره بثلاث حالات نظرية متتابعة : الحالة اللاهوتية أو الخرافية ، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة ، وأخيرًا الحالة العلمية أو الوضعية) .

ويرى أنه متى ثبت هذا القانون فإن علم الطبيعة الاجتماعية لايظل مجرد فكرة فلسفية ، بل يصبح علمًا وضعيًا ..

ومن هنا كان هذا القانون السند الأساسى للمذهب الوضعى بأسره وقد تكهن بهذا القانون كثيرون قبل كونت ، مثل تيرجو ، وكوندرسيه ، وبيردان . بل حددت صيغته منذ القرن الثامن عشر ومع هذا ينسبه كونت إلى نفسه .. ويقول ليفى بريل : لعلنا نسلم له بذلك لا على أساس أنه هو الذى استخلصه من الظواهر قبل غيره ، ولكن على أساس أنه تعرف فيه على

القانون الأساسي الذى يسيطر على التطور العام للإنسانية كما أدرك أهميته الرئيسية ، فى قيام الفلسفة الوضعية التى تحل محل اللاهوت والميتافيزيقا[١]

نقد قانون الأحوال الثلاث :

والآن فإنه يهمنا أن ندرك قيمة هذا القانون الذى استعمله كونت كمفتاح يفض به مغاليق الإنسانية ممهدًا بذلك — كخطوة أولى — لابد منها لاستنباط مبادئه الأخلاقية ولمباشرة تنظيماته الاجتماعية . ولن نضفى نحن على هذا القانون أهمية أكبر من تلك التى أضفاها عليه كونت نفسه حيث اعتبره أساسًا لعلم الاجتماع . ذلك العلم الذى يمكنه وحده أن يحدد لنا ما إذا كان من الممكن دراسة الظواهر الاجتماعية والخلقية دراسة وضعية أم لا ؟

وعلاوة على ذلك فإن أهمية هذا القانون تظهر بوضوح أكبر عند ما ندرك أنه يمثل فى نظر كونت منطق التطور التاريخى الحاسم الذى يصبح الدين والميتافيزيقيا بمقتضاه مجرد أثر من آثار القرون السالفة قضت عليها سيادة العلم « الحتمية »

ويصبح الدفاع عن تلك الآثار بغرض إحيائها عملا من الأعمال المضادة لطبائع الأشياء .

والواقع أن فكرة هذا القانون لايمكن التسليم بها من واقع الفكر المعاصر لكونت نفسه ، وذلك بإقراره هو حيث اعترف بوجود التعاصر بين هذه الحالات الثلاث فى الفكر السائد حينذاك[٢] .

وإذا كان كونت يفسر ذلك التعاصر بأنه مؤقت ولايمكن أن يستمر ، وإذا ماقبلنا هذا التفسير على علاته ، فكيف لنا إذن أن نفسر استمرار هذا التعاصر إلى الوقت الحاضر أى إلى مابعد مضى قرن ونصف على ذلك الكلام الذى قاله كونت ؟ كيف لنا أن نفسر تلك العقلية الغربية التى تتشبث بنبؤات التنجيم تشبثًا أشد من تشبث القرون الوسطى ، وذلك حيث ينتشر التنجيم الآن فى العالم الغربى بصورة لم يعهدها الشرق من حيث التعمق والتبويب والاستقصاء . انظر فى هذا مقالا للأستاذ عباس العقاد بمجلة أخبار اليوم ١٩٥٦/١/٢١ . وانظر أيضًا جريدة الجمهورية بعددها الصادر فى ١٨ نوفمبر ١٩٧٧ لترى كيف يعتمد الشعب

---

(١) انظر فلسفة أوجست كونت تأليف ليفى بريل ترجمة دكتور محمود قاسم ودكتور السيد محمد بدوى طبعة ١٩٥٢ ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) فلسفة أجست كونت لليفى بريل ص ٤٦ .

الألمانى على قراءة البخت والعرافين والعرافات وكيف استشرى هذا الأمر بينهم ، حتى صارت العرافات من أعلام المجتمع ، وحتى صار لكل من رجال السياسة والاقتصاد مستشارون خاصون فى قراءة الطالع .

وما هو رأى أوجست كونت مثلا فيا قرره العلم (وهو أمر لابد من التسليم به عنده لأنه كلمة العلم) من أن عمر الجنس البشرى يبلغ ملايين الأعوام ، كيف يتم لأوجست كونت توزيع الحالات الثلاث على هذه الملايين ؟ إذا كان الطور العلمى قد بدأت بشائره على عهد كونت ، فكيف يمكن له توزيع الحالتين الأوليين ؟ وإذا كان من الممكن الاعتذار عن وجود الحالة الثانية « الميتافيزيقية وتداخلها فى الحالة الثالثة : فكيف يمكن الاعتذار عن وجود الحالة الأولى التى من المفروض أن عهدها قد انقضى منذ آلاف السنين ؟[٣] .

ثم ماهو الرأى فى إنتاج أوجست كونت الفكرى الخاص به إذ كان قد بدأ به وضعيًا ثم انتهى دينيًا .

إنه فى عام ١٨٤٤ تعرف كونت بـ (كلوتيلد دى فو) .. وزعم أنه تعلم على يديها أهمية إخضاع العقل للقلب .

واتخذت كتاباته بعد موتها فى عام ١٨٤٦ طابعًا جديدًا .

فما كان المجتمع — وفقًا لاتجاه فكره الجديد — ليتجدد عن طريق العلوم الطبيعية والاجتماعية وبقوة العلماء الروحية فحسب ، ولكن عن طريق دين دنيوى هو « دين الإنسانية » .

وقد أنعم كونت النظر فى هذا الدين الجديد فوضع للكائن الأعظم فيه رمزًا بصورة الأنثى . ووضع فى معبده تماثيل نصفية لمن أحسنوا إلى الإنسانية ، ووضع له تقويمًا سنويًا ، بما فيه من شهور سميت بأسماء جديدة وهكذا .

إن الحقيقة هى أن الفكر البشرى لا يستغنى عن تعدد المناهج ، هذا مايقرره رجال الدين ورجال العلم على السواء .

يقول الدكتور محمد عبدالله دراز ..

(إن الذى يعنينا هنا إنما هو دخول هذه النزعات جميعًا فى كيان النفس الإنسانية ، فكما

---

(٣) يرى إسماعيل مظهر فى شرحه لهذا القانون وتأييده له أن القرنين الخامس عشر والسادس عشر هما عصر الانتقال بين الميتافيزيقا والعلم ، أما عصر المرحلة الثالثة فيبدأ من القرن السابع عشر إلى الآن : أنظر ملقى السبيل ص ١٢٦ (...)

أننا لانجد أمارة واحدة تدل على قرب زوال النزعة الاستقرائية أو التعليلية كذلك لانرى إمارة واحدة تشير إلى أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان)[٤] .

ويقول هيزنبرج وهو من أعلام الفيزياء المعاصرة ..

« إن انتقال العلم من ميادين الخبرات السابقة الكشف إلى الميادين الجديدة لن يكون أبدًا مجرد تطبيق ماهو معروف من القوانين على هذه الميادين الجديدة ، بل على العكس من ذلك فإن للميدان الجديد حقلا من الخبرات سيقود دائمًا إلى بلورة مناهج جديدة . لن تكون قدرتها على التحليل المنطقى بأقل من قدرة المناهج القديمة .. ولو أن طبيعتها ستكون مختلفة اختلافًا جذريًّا ولهذا السبب تتخذ الفيزيقا الحديثة موقفًا يختلف تمامًا عن موقف الفيزيقا الكلاسيكية بالنسبة لكل تلك الميادين التى لم تضمن بعد فى بحوثها .

دعنا على سبيل المثال نتأمل المشاكل المتعلقة بوجود الكائنات الحية ، فمن وجهة نظر الفيزيقا الحديثة علينا أن نتوقع أن تكون القوانين المختصة بهذه الكائنات منفصلة عن القوانين الفيزيقية البحتة ، تمامًا كما تنفصل مثلا نظرية الكم عن الميكانيكا الكلاسيكية)[٥] .

ادعاء حداثة المنهج العلمى التجريبى :

وهل من الصحيح أن التفكير العلمى طور محدث من أطوار التفكير البشرى بدأت بشائره فى عصر النهضة الأوربية أو بعده بقليل كما تدعى الفلسفة الوضعية ؟

يرى هربرت سبنسر (أن العلم ليس بدعة مصطنعة وكأنه شيء خارق للطبيعة كما يتخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة .

فالعلم هو التجربة المشتركة واليومية التى تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة)[٦] .

ويقول ت .هـ. هاكسلى العالم الإنجليزى الشهير (عندما نسمع الناس يتحدثون عن المستشار العظيم – بيكون – يتبادر إلى الذهن أنه هو الذى اخترع العلم) .

ثم يقول : (إن هذه فكرة سخيفة وخاطئة وهو قول غير صحيح دون شك ، وإنى لأرى

---

(٤) الدين ط ١٩٥٢ ص ٧٨ .

(٥) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٩ – ٢٠ .

(٦) العلم والدين لاميل بوترو ص ٧٤ .

أن من بين الأشياء الكثيرة غير الممكنة فى العالم ليس هناك أحقر من الاستحالة العلمية الكاذبة التى يتحدث بها عن فلسفة بيكون)[٧] .

ثم يقرر هاكسلى عمومية المنهج التجريبى ، وأنه ليس خاصًا بطور معين من أطوار النضج العقلى : فيقول :

(ليس البحث العلمى كما يظن بعض الناس نوعًا من الفنون السوداء الحديثة .

وطريقة البحث العلمى ليست سوى التعبير عن الأسلوب الضرورى الذى يعمل به العقل البشرى .

وليست هناك اختلافات أخرى بين العمليات العقلية لرجل العلم والشخص العادى ، ولكنها نفس الاختلافات التى تظهر بين الطريقة التى يعمل بها الخباز أو القصاب عند مايزن بضاعته فى ميزان عادى والكيماوى عندما يقوم بعملية تحليل دقيقة باستخدام ميزانه الحساس وصنجاته الصناعية الدقيقة ، ولا يختلف عمل الميزان العادى عن عمل الميزان الحساس من حيث مبدأ التركيب وطريقة العمل ، ولكن أحدهما مركب على محور أكثر دقة من الآخر)[٨]

ويقول : هاكسلى أيضا : (والطريقة التى تثبت بها القوانين هى نفس الطريقة التى نتبعها فى حياتنا اليومية .

وسأمثل لذلك بمثال مألوف للطريقة التى نستعملها جميعا فى إثبات أى الظواهر هو السبب فى الآخر .

سأفترض أن أحدكم عندما دخل غرفة الاستقبال فى منزله فى الصباح وجد إناء الشاى والملاعق التى تركها فى المساء قد اختفت والنافذة مفتوحة ، ولاحظ بصمات يد قذرة على إطار النافذة ، وطابع حذاء على الرمال خارج البيت .. تجذب كل هذه الظواهر الانتباه فورًا ، وقبل أن تمضى ثانيتان يقول : « لقد فتح شخص الشباك ودخل الغرفة ثم سرق إناء الشاى والملاعق واختفى » .. وربما يضيف إلى ذلك : « إننى متأكد من حدوث ذلك » .

وهذا المعنى قد يدل على أنه يقول مايعلم ، ولكنها فى الحقيقة انطباعات للملاحظات

---

(٧) ت . هـ هاكسلى ، واحد من أعظم العلماء فى القرن الثامن عشر وأعظم الكتاب العلميين ، انظر كتاب « العلم أسراره وخفاياه » تحرير الدكتور هارلو شابلى وآخرين ، ترجمة الدكتور جمال الفندى والدكتور محمد صابر سليم الجزء الأول ط ١٩٧١ ص ١٢ وما بعدها .

(٨) المصدر السابق ص ١٢ — ١٨ .

والفروض . ياترى يعلم صاحب البيت كل ذلك ؟ إن هذا لايعدو مجرد فرضية صيغت بسرعة ، وقد تمت صياغتها على أساس من سلسلة من الاستدلالات والاستقراءات .

ماهى هذه الاستدلالات والاستقراءات ؟

لقد لاحظ فى المقام الأول أن الشباك مفتوح ، وأن النوافذ لاتفتح تلقائيًّا ، وأن إناء الشاى والملاعق لاتخرج من الشباك من تلقاء نفسها ، أو البصمات لم تحدثها إلا يد آدمية ، وأنه لاتوجد حيوانات ترتدى أحذية إلا الإنسان ، وأن بعض الناس لصوص ..

وهنا يمكن تفسير هذه الظواهر بفرضية واحدة هى : اللص . وهو استنتاج فرضى لا يوجد أى دليل قاطع على صحته ، ولكنه يصبح محتملا إلى درجة كبيرة .

وهنا أيضًا يمكن لشخص آخر أن يتدخل قائلا : « ياصديق إنك تتسرع فى الاستنتاجات ، كيف عرفت أن الشخص الذى ترك الآثار هو الذى سرق الملاعق ؟ ربما يكون قردًا هو الذى أخذها ، ويكون الشخص قد دخل بعد ذلك لمجرد الاستطلاع » ، ويمكن أن يناقش صاحب هذه الفكرة بأن يقال له : حسن .. ولكن فرضيتك على كل حال أقل احتمالا من فرضيتى .

وبينما تدور المناقشة يصل صديق ثالث ، وربما يقول « ياعزيزى : إنك حقًّا تتسرع كثيرًا فى الحكم وتبنى فرضيات على غير أساس ، وإنك تعترف أن كل ذلك حدث عندما كنت مستغرقًا فى النوم ، وحينئذ يكون من المستحيل عليك أن تعرف شيئًا عما كان يدور حولك .. لربما كان هناك أمر خارق للطبيعة قد حدث فى بيتك وأنت نائم .

والآن لا يمكنك أن ترد على استفسارات أصدقائك ولكنك تشعر بالاقتناع داخليًّا بصحة افتراضاتك وتقول لأصدقائك : « إننى أسترشد بالاحتمالات الطبيعية فى هذه الحالة ، وأرجو أن تسمحوا لى بالخروج لكى أبلغ الشرطة » .

يقول ت . هـ هاكسلى :

(إن كل العمليات التى ذكرتها فى هذا المثال تتم فى عقل أى رجل عاقل ، وتؤدى به إلى الوصول إلى استنتاج عملى .

وإن هذه الطريقة هى نفسها سلسلة التعليلات التى يتبعها رجل العلم عند ما يحاول اكتشاف أسباب وقوانين الظواهر الطبيعية . إن هذه العملية هى التى اتبعها نيوتن ولابلاس فى محاولاتهم لاكتشاف وتحديد أسباب تحركات الأجسام السماوية ، والفرق الوحيد بين طريقة

هؤلاء العلماء والطريقة التي أمكن التوصل بها إلى اللص هو أن طبيعة البحث في حالة العلماء أكثر تعقيدًا) .

ويقول الدكتور جيمس . ب . كونانت مقررًا أن التفكير التجريبي يبدأ مع الطفل الوليد ، والرجل البدائي .

(إن الأجيال من العلماء الذين سلفوا بعد أن أخرجوا من نتائج تجاربهم ما أخرجوا وبعد أن بنوا عليها مابنوا .. إنما درجوا فى كل هذا على الأسلوب الذى يدرج فيه الطفل الوليد ليتعرف فى حياته الجديدة على الناس والأشياء . حتى التجريب العلمى نفسه بصرف النظر عما تلاه من تنظيم وتفسير ، يمكننا أن نربط بينه وبين مايحاوله الرجل البدائى من التعرف إلى دنياه)[٩] .

ادعاء أفضلية المنهج العلمى التجريبى :

ثم يقرر كونانت عمومية الاتجاه التجريبى ، وعدم اقتصاره على أطوار النضج كما يدعى صاحب قانون الأحوال الثلاث :

يقول : (إن الإنسان فى تجريبه من كل نوع يبتدئ بأبسط صور هذا التجريب ذلك هو التجريب فى حياته اليومية ، ثم يتدرج بعد ذلك درجات متصلات إلى أن يصل آخر الأمر إلى التجريب العلمى الدقيق فالتجريبان أصلهما واحد)[١٠]

أما الأستاذ إسماعيل مظهر فهو يبدو منبهرًا بهذا القانون إذ يصيح فى سذاجة قائلا : (إن قانون الدرجات الثلاث الذى كشف عنه الفيلسوف أوجست كونت لأكبر استكشاف وصل إليه العقل البشرى فى الطبيعة الإنسانية)[١١] .

وهو إذ يؤيده بمثل هذه العبارات التى لايجرؤ كونت أو تلاميذه على التفوه بها .. يلتفت إلينا – نحن ضحاياه – ليحثنا على « الخروج من حيز الغيب والتخيل » ، و « أن نجتاز عصر

---

(٩) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم للدكتور جيمس . ب كونانت رئيس جامعة هارفاد ترجمة الدكتور أحمد زكى مدير جامعة القاهرة سابقا نشر دار المعارف ١٩٦٣ ص ٥٦ . والدكتور كونانت من أعلام العلم الحديث ، تولى مناصب علمية رفيعة

(١٠) مواقف حاسمة ص ٨٤ .

(١١) تاريخ الفكر العربى ص ١٠٩

النظر الغيبي الذى خلفنا فيه آباؤنا ..،.. » ، ولنا عليه ملاحظات :

١ – إنه يتوهم – بل يوهمنا – أن الحالة اللاهوتية التى جعلها كونت الحالة البدائية للتفكير الإنسانى تعنى مجرد تفسير الظواهر بإرجاعها إلى (أرواح الآباء والأجداد والشياطين ، ولاتزال مستغرقة فى بحبوحة الاعتقاد بالسحر .. إلخ) . ولو اقتصر الأمر على ذلك لهان .

لكنه كان يعلم أن أوجست كونت يقصد بالتفكير اللاهوتى كل اعتقاد بوجود إرادة فوق الطبيعة هى التى تسيرها سواء كانت هذه الإرادة موزعة بين أرواح أو آلهة كثيرين ، أو راجعة إلى إله واحد . وليس أدل على ذلك من تصوير إسماعيل مظهر نفسه لما يعنيه كونت بالحالة اللاهوتية بقوله : (أما العقل فى الدرجة اللاهوتية فإنه يبحث فى طبيعة الأشياء وحقائقها وفى الأسباب الأولى والعلل الكاملة ، يبحث فى الأصل والماهية والقصد من كل الأشياء التى تقع تحت الحس)[١٢] .

وكان إسماعيل مظهر يعلم أن كونت يرى أن الحالة الثالثة تلغى كل اعتقاد بالله وباللاهوت – أى تلغى الحالة الثانية والأولى – بناءً على أن العلم بالظاهرات الطبيعية وبأسبابها التى تعللها تعليلا علميًّا ، أى مبناه العلم الطبيعى .. هذا العلم الذى يتحقق فى الحالة الثالثة .. (لايبقى فراغًا يسده الاعتقاد بوجود الله ، ولا يبقى سببًا يسوقنا إلى الإيمان به)[١٣]

إن إسماعيل مظهر كان يعلم كل ذلك عن أوجست كونت ، ويزيد ذلك توضيحًا تلك المناقشة التى أوردها إسماعيل مظهر ، على لسان بيى كروزيار ضد كونت فى قول هذا الأخير بأن معرفة الأسباب تغنى عن القول بالإرادة الإلهية .

إنه لأمر واضح أشد الوضوح أن الحالة اللاهوتية – الحالة الأولى – عند كونت ليست قاصرة على أساطير الأرواح والشياطين ، بل تشمل معها القول بإله واحد فعال لما يريد .

وإذن فأى تأييد لقانون الأحوال الثلاث يتضمن بالتأكيد تأييد القول بأن الإيمان بالله ، وبالدين من خصائص العقلية الأسطورية المقضى عليها بالانقراض وفقًا لحتمية التطور على النحو الذى جاء به هذا القانون .

وأى تظاهر من المؤيدين لهذا القانون بأنهم يفهمون من الحالة اللاهوتية (التفكير الغيبى المحصور فى نطاق أرواح الآباء والأجداد والشيطان) ، لا يمكن تصديقه من ناحية ، ولا

(١٢) ملق السبيل ص ١٢٥ – ١٢٨ .

(١٣) ملق السبيل ص ٧٠ ، وانظر ص١ من مقدمة هذا الكتاب .

يمكن تفسيره من ناحية أخرى إلا بأنه تغطية مؤقتة لعملية نشر هذا المذهب فى بيئة شديدة التدين .

إن مهاجمة الغيبيات لايمكن أن تكون قاصرة على نطاق ضيق منها ، لأن مفهوم هذه الغيبيات مفهوم شامل عند كونت وعند غير كونت .

ولقد أفصح الأستاذ إسماعيل مظهر عن كراهية عميقة عارمة للإيمان بالغيبيات فيما أورده بكتابه حيث يقول :

(عسى أن يكون قريباً أن الخطوة التى خطوناها فى سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى إلى وضح الأسلوب اليقينى – يظن أن العلم يقينى – سوف تقودنا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادماً يثير فى جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه) (١٤)

وماهو الأسلوب الغيبى مادمنا نتكلم بصدد قانون الأحوال الثلاث ؟ هو الدين .

وإن العجب ليتملك المرء أشد تملك إذ نرى المناقشة تجرى بينه وبين الشيخ أمين الخولى حول هذا الموضوع ، فلا نرى دفاعاً عن صحة التفكير اللاهوتى أو الإلهى أو الدينى ، ولانرى نقداً أو تشكيكا فى قانون كونت القاضى على الأديان فى زعم صاحبه ، ولكننا نجد محض دفاع عن العرب ضد اتهامهم بأنهم لانصيب لهم فى الحالة الثالثة حالة التفكير الوضعى أو العلمى . يقول الشيخ أمين الخولى متحدثاً عن إسماعيل مظهر بضمير الغيبة (هلا تعطف ، فوضعهم – أى العرب – فى أول مرقاة الدرجة الثالثة ؟) أما الدفاع عن الدين ، أو حتى عن الإنسان فى ارتباطه بالله أو بالدين فهذا مالا ذكر له فى مقال الشيخ(١٥) .

وإنما يجرى الحديث كما لو أن قانون كونت مسلمة من المسلمات التى لايجوز رفع الحديق فى حضرتها .

وعلى نفس المنوال سارت مناقشة الأستاذ مصطفى الشهابى(١٦) .

أما الأستاذ الدكتور محمد عبدالله دراز والأستاذ عباس العقاد فقد كانا فاهمين حقًّا لحقيقة الموقف ، وسنعقب بمقالتيهما على هذا البحث .

---

(١٤) تاريخ الفكر العربى ص ١١٥ .

(١٥) انظر مجلة المقتطف ابريل ١٩٢٦ وتاريخ الفكر العربى ص ١١٧ .

(١٦) انظر مجلة المقتطف نوفمبر ١٩٢٦ .

٢ — وإذا كان إسماعيل مظهر فخورا بقانون الأحوال الثلاث مبشرًا به ، فإنه ليتناقض مع نفسه ، فى مواضع أخرى ، قرر فيها ضرورة البحث عن العلة الأولى وعن الإرادة العليا وقرر أيضا أن هذا البحث لايكون عن طريق « العلم » لأن العلم مهمته (الوصف) لا التفسير ، وقرر فيها كذلك أن لابد من العلم ومن الدين معًا ، وأن لكل مجاله الخاص (١٧)

٣ — ثم إننا نقول :

إن إبطال الاعتقاد بالسحر والأرواح والآلهة المتعددة كتفسير للظواهر الطبيعية أمر ضرورى نوافق عليه إسماعيل مظهر كل الموافقة ، لكن لسنا بحاجة فى ذلك إلى قانون الأحوال الثلاث الذى وضعه كونت ليهدم به الأديان جميعًا ويعلم إسماعيل مظهر ذلك ..

٤ — يسمى إسماعيل مظهر التفكير العلمى بالتفكير اليقينى ، والتفكير اللاهوتى والميتافيزيقى بالتفكير الاحتمالى ، وما أدعى ذلك إلى السخرية .

فالعلم التجريبى ، والمنهج العلمى التجريبى والعلماء التجريبيون كل أولئك يقررون فى بساطة ووضوح أنهم يعملون وفقا لمبدأ الاحتمال لا لمبدأ اليقين وكيف غاب ذلك عن الاستاذ إسماعيل مظهر ؟

بل انظر إليه إذ يناقض نفسه ويقول فى موضع آخر من كتابه وهو بصدد التفرقة بين الدين والعلم (للدين يترك اليقين والاعتقاد والتسليم ، وللعلم يترك الانتقاد والاستقراء والمقارنة وما إليها .) (١٨)

٥ — وفى ظل إعجاب اسماعيل مظهر بقانون الأحوال الثلاث أخذ يهاجم السيد جمال الدين الأفغانى على ما كتبه فى « الرد على الدهريين » ، وماتضمنه هذا الكتيب من نقد قاس لداروين ، متهما إياه بأنه (وريث العرب فى علومهم وفلسفتهم وقف من الرقى الفكرى حيث وقفوا وقف عند النظر الميتافيزيقى الغيبى ، فكان فيما دبج من أسطر الرد على الدهريين مثالا لما اختلط من مباحث آبائه . . .) ولست أدرى من آباء إسماعيل مظهر إن لم يكونوا هم العرب ؟؟

كما أنى لست أدرى لماذا تهرب إسماعيل مظهر من مهاجمة الأفغانى على كونه لم يتعد المرحلة

---

(١٧) انظر إليه إذ يقول عن هذه الأحوال الثلاث مايفيد التخلص النهائى من الحالة الأولى : (إن كل حالة تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف ، بل إننا لانبالغ إذا قلنا إنها تتضاد تمام التضاد) تاريخ الفكر العربى ص ١١٠

(١٨) ملق السبيل ص ٢٩٦ .

(١٩) ملق السبيل ص ١٢٨ .

اللاهوتية فهى التى انبرى الأفغانى للدفاع عنها — لا الميتافيزيقية — اللهم إلا أنه فيما أظن يعلم أن بذلك يكشف عن نفسه فيما يعتقده .

* * *

وإذا فرضنا جدلا أن هذا القانون يصف حقًّا مراحل تطور الفكر البشرى — فما الذى يجعلنا نرتب عليه حياتنا ومستقبلنا . وتفكيرنا بخضوعنا له ؟ ألأنه حكم التطور فحسب ؟ وبعبارة أخرى ما الذى يجعل للتفكير العلمى قيمة أعلى وأفضل من قيمة التفكير الميتافيزيقى أو اللاهوتى ؟ أهو قانون التطور من حيث هو قانون لايمكن مراجعته فحسب ؟ أم المقياس أنه تطور تقدمى ؟ لكننا نرجع أخيرًا فنتساءل أليس إن التقدم فى هذا المجال نفسه يحتاج إلى مقياس لتعرف به مايكون تقدمًا وما يكون رجوعًا ؟ فما هو ذلك المقياس ؟

إن المقياس الذى يحتاج إليه هذا القانون ليبرر به اتخاذنا له واطمئناننا إليه ، لا ينبع من الفلسفة الوضعية التى تفتقد كل القيم ، إلا قيمة الخضوع للقوانين التى يكشفها العلم وهى قيمة يكشف العلم بطلانها فضلا عن أنه لاتتجه إليها الإرادة الحرة ، ولايسكن إليها قلب الإنسان ، ولا تصبر عليها ضرورات الحياة[٢٠] .

إننا نقول مع الأستاذ الجليل الدكتور محمد عبدالله دراز : (الواقع أن الحالات الثلاث التى يصورها كونت ، لاتمثل أدوارًا تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة فى كل الشعوب ، وليست كلها دائمًا على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول فى شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤس ونعمى ونحوس وسعود ، بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة فى نفس كل فرد ، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضًا فى إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ولكل واحدة منها مجال يوائمها .

بل إنه إذا كان من الضرورى بيان كيفية نشأة هذه العناصر الثلاث المتعاصرة المتكاملة ، نرى أن النظرة الواقعية تقع فى مبدأ الطريق لا فى نهايته وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية ، أما نظرة التعليل بالمعانى العامة الميتافيزيقية فإنها تنبثق فى النفس على أثر ذلك ، وتبقى بعد ذلك النظرة الروحية أو الدينية وواضح أنها لا تولد فى النفس إلا حينما يتسع أفقها لتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ماوراءه ، فهى أوسع النظرات مجالا وأبعدها مطلبًا وهكذا ينقلب الترتيب

---

(٢٠) أنظر مبحث « التقدم من خلال النظرة التاريخية فى مبحثنا » نقد العلم الخالص » .

الذى تخيله الفيلسوف رأسًا على عقب)[٢١] .

ويقول الأستاذ العقاد مبينًا أن المرحلة التجريبية تمثل المرحلة البدائية على عكس مايقرره كونت :

(وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر ، فلا جرم ينقضى ردح من الدهر فى بداية شأنه وهو يفكر حسيًا أو يفكر لمسيًّا فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفًا لمعنى المحسوس أو الملموس .. وكل ماخفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء .

وقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ من هذه الجهالة الحيوانية ويجىء الماديون فى الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادئ التفكير ، والواقع أنهم فى إنكارهم كل ماعدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق عصور القدم)[٢٢] .

(٢١) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان . طبعة سنة ١٩٥٢ ص ٧٨ .
(٢٢) كتاب « الله » ص ٤٩ — ٥١ .

الفصل الثانى

مذهب التطور الحيوى

توجد البدايات الأولى لفكرة التطور الحيوى فى كتابات بعض فلاسفة الإغريق خصوصًا أرسطو (٣٨٤–٣١٢ ق . م) .

الذى اعتقد أن الكائنات الحية قد ارتقت من أنواع بسيطة إلى أنواع معقدة يعتبر الإنسان ذروتها .

ولكن هذه الفكرة لم يكن لها حظ الشيوع لاختلافها مع فكرة الخلق الخاص التى جاءت بها الأديان .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن بعض مفكرى الإسلام قالوا بتطور الأنواع قبل داروين بقرون ، من هؤلاء الإمام (الحسن البصرى) فيما رواه عنه الرازى فى تفسيره لقوله تعالى : (هل أتى على الإنسان حين من الدهر ..) إلخ .

وابن خلدون فيما جاء عنه فى مقدمته وقوله : (اتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدريج التكوين إلى الإنسان .. صاحب الفكر والروية ، ترتفع إليه من عالم القدرة .. وكان ذلك أول أفق من الإنسان) حيث يصحح ساطع الحصرى كلمة القدرة إلى كلمة القردة ؟!

وابن مسكويه ..

وإخوان الصفا ...

والعلامة البلخى ..[1]

وفى رأيى أن غاية ماذكروه محصور فى القول بالتشابه والترتيب ولايعنى خروج الأنواع بعضها من بعض ، وهذا هو جوهر الداروينية .

وفى القرن الثامن عشر بعث الفكر الأوربى الأفكار اليونانية القديمة القائلة بأن الأجناس

(١) الاسلام ونظرية التطور للاستاذ محمد أحمد باشميل .

الحية الحاضرة هى ثمرة عملية طويلة من النمو.

فى ذلك الوقت كانت النظرة المقبولة هى نظرة العالم السويدى لينيوس القائل :

(إننا نقر وجود أنواع بعدد الأزواج التى خرجت من يدى الخالق .

وأن الأنواع بقيت ثابتة منذ خلقها الذى جاء وصفه فى سفر التكوين . والتغير الوحيد الذى وقع هو زيادة أعدادها لاتغير أصنافها) [٢]

وأنه ليس هنالك من جنس جديد .

تلك نظرية لاءمت العالم النيوتونى كل الملاءمة

لكن هذه النظرية كانت تتعرض لهجمات من جهات عديدة ، فالعلماء الطبيعيون كبوفون وايرازموس ودازموس وداروين — جد شارلز داروين — وجوفروا سانت هيلير ،/خصم كوفييه ، أحد الآخذين بموقف لينيوس ، والشعراء الرومانطيكيون والفلاسفة — أمثال غوته وأوكن وشيلنغ حاولوا جميعًا أن يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة . وكان أكبرهم جميعًا لا مارك صديق بوفون[٣] .

بوفون (١٧٠٧ — ١٧٨٨)

كان بوفون أول عالم بيولوجى يستبعد نظرية الخلق الخاص ، حيث أشار إلى أن الحيوانات قابلة للتغير تبعًا للبيئة . وأن التغيرات البسيطة التى تطرأ على الحيوانات تتجمع لتكون تغيرات كبيرة ، وأن كل حيوان هو نتيجة لتغيرات حدثت لحيوان سابق أقل منه رقيًا وأبسط تركيبًا .

نشر بوفون أحد كتاب موسوعة المعارف الفرنسية — عام ١٧٤٩ تاريخه الطبيعى الشهير الذى احتوى عرضًا مفصلا لما جمعه الطبيعيون من أصناف الحيوان والنبات ، إلى جانب ملحمة كونية عن نمو الطبيعة منذ أول نشأتها فى تكون الأرض ، إلى أن بلغت غايتها من الإنسان . وقد رأى بوفون صعودًا متدرجًا دون انقطاعات حادة ، منذ البداية المتواضعة إلى القمة . ومع أنه اعتبر هذا التطور بكامله إلهيًا فإنه لم يلجأ فى أية نقطة من النقاط لأية تفسيرات تتجاوز الطبيعة .

وكان ينتقل من خطوة لخطوة على أساس من التحرى الصبور والملاحظة . وفى حقل

---

(٢) ص ١٤٧ تكوين العقل الحديث جـ٢

(٣) ص ١٤٧ تكوين العقل الحديث جـ٢ .

التطور البيولوجي ، أثار جميع الأسئلة التي ظلت دون جواب حتى اليوم الحاضر . فقد تساءل ماهى الطبيعة ؟ وأجاب : إنها ليست شيئًا جامدًا أو كائنًا ساكنًا . بل هى « نظام القوانين التى أقامها الخالق من أجل بقاء الأشياء وتتابع الكائنات إنها حية ، وهى عمل أبدى »[٤] .

نظرية التطور عند لامارك :

وهو عالم فرنسى فى علم النبات والحيوان ولد ١٧٤٤ – توفى ١٨٢٩م ..

وقد استكمل وضع نظريته فى التطور فى كتابه « فلسفة علم الحيوان » عام ١٨٠٩م وتتلخص نظريته فى :

أن البيئة تؤثر فى شكل الحيوانات وتركيب أعضائها . وأن الاستعمال المتكرر أو المستمر لأى عضو يزيد فى حجمه ، فى حين يؤدى عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفى .

وأن الصفات المكتسبة التى تتكون على هذا النحو تنتقل إلى الأجيال بالتوارث ، وأن هذه الصفات تتكاثر بمرور الزمن ، إلى أن تحدث نوعًا جديدًا من الحيوانات .

النقد العلمى لنظرية لامارك :

١ – كان الرأى السائد عند العلماء أن هذه النظرية ترتكز على انتقال الصفات المكتسبة بالتوارث . وبما أن التجارب الجديدة أثبتت أن الصفات التى يكتسبها الفرد فى أثناء حياته لا تتوارث ، فإنهم رأوا أن هذه النظرية استحقت أن تتوارى فى ظلام النسيان لتفسح الطريق أمام داروين .

٢ – ثم ظهر فى السنوات الأخيرة كتاب للعالم الإنجليزى جراهام كانون [٥] ، قرر فيه أن نظرية لامارك أصابها التشويه ، وأنها لم ترتكز كما قيل على مبدأ إنتقال الصفات المكتسبة بالوراثة ، وإنما استندت إلى مجموعة قوانين لم يكن قانون إنتقال الصفات المكتسبة بالوراثة إلا واحدًا منها ، كما أنه لم يكن أهمها ، وأن القوانين الأخرى يقوم كل منها بنفسه ، ولا تتوقف صحته على صحة الآخر ، ويبين كانون أن لامارك قد وضع بجانب قانون انتقال الصفات

---

(٤) ص ١١٦ تكوين العقل الحديث جـ٢ ، ومن العجيب . أن ما قاله داروين لم يخرج عما قاله بوفون باستثناء اعتراف الأخير بالعناية الإلهية وتعويله عليها ، ويبدو أن هذا ما حال بينها وبين الذيوع فى جو ثقافى صمم على الإلحاد سلفًا .

(٥) أنظر .. مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث ص ٩٦ ومابعدها ..

المكتسبه بالوراثة قانون الانتخاب الطبيعى ، والصراع على البقاء قبل أن يذكر دارون عن ذلك شيئًا بنحو خمسين عامًا .

كما يبين أن دارون تقبل ماقاله لا مارك من أن الاستعمال المتكرر ، أو المستمر لأى عضو يزيد فى حجمه ، على حين يؤدى عدم الاستعمال إلى ضعفه وصغر حجمه حتى يختفى ويدافع كانون عن مبدأ انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة ، على أساس التسليم بأن الخلايا التناسلية تؤثر فى الجسم ، فيقرر أنه لابد من التسليم أيضًا بأن الجسم يؤثر فى الخلايا التناسلية .

ويبرز كانون أن لامارك لم يأخذ بما أخذ به دارون بعد ذلك — من اعتماد التطور على الطفرة التى تحدث بمحض الصدفة . وإنما افترض وجود قوة موجهة هادية مستقرة فى أعماق كل كائن حى تتحكم فى تطوره وتوجهه وتسبب ظهور الصفة الجديدة أو العضو الجديد عند حاجة الكائن إليه ..

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(إن ذلك المبدأ — يعنى — توارث الصفات المكتسبة — لم يترك ويهمل إلا بتأثير آراء ويزمان واعتقاده الثابت فى أن الخلايا الجرثومية لا يمكن مطلقًا أن تتأثر بالخلايا العضوية . وهو اعتقاد ظهر فى العهد الأخير بطلانه ، كما بطلت كل التجاريب التى قام بها ويزمان جاهدًا نفسه فى سبيل تأييد معتقده فى بطلان مذهب لامارك)[٦] .

وهنالك بحوث علمية كثيرة جاءت مؤيدة لمذهب لامارك مع شىء من الإضافة أو التوضيح :

يقول الأستاذ ماكبريد : (إن الصفات المكتسبة تورث إذا نتجت عن فواعل طبيعية تؤثر فى الجراثيم المكونة ، لا الخلايا التى يتكون منها الجسم .. فإذا انتقلت الصفات المكتسبة بالإرث وتوالت فى أعقاب كثيرة رسخت فى البنية . وعلى هذه الكيفية تولدت الأجناس والأنواع والتنوعات)[٨] .

ويتهم كانون داروين بأنه كان على علم بآراء لامارك ، وأنه مع ذلك لم يشر إليها مطلقًا فى كتابه أصل الأنواع .

---

(٦) ملق السبيل ص ٣٢١ .
(٧) المصدر السابق ص ٣٣٤ — ٣٣٩ .
(٨) ملق السبيل ص ٣٣٩ .

داروين :

ولد تشارلس داروين فى ١٢ فبراير عام ١٨٠٩ فى شروسبورى من أسرة اشتهرت بنزعتها العلمية . وجده « ارازموس داروين » كانت له شهرة كبيرة ، فى ميدان العلم وهو مؤلف كتاب « قوانين الحياة الوجدانية ، الذى نجد فيه بذور النظرية التطورية .

وفى سن السادسة عشرة رحل إلى أدنبرة ، ليدرس الطب وما لبث بعد عامين أن أظهر كراهيته لهذه الدراسة .

ثم أدرك والده الدكتور روبرت وارنج داروين أن ابنه تشارلس لايرجى منه أمل فى أن يكون طبيبًا فألحقه بجامعة كمبردج فى أوائل عام ١٨٢٨ ، ليدرس اللاهوت ليصبح رجلا من رجال الكنيسة .

ولكنه فى كمبردج انصرف إلى حياة اللهو ، مدة ثلاث سنوات .

واطلع فى نفس الوقت على نشاط العلماء المتخصصين فى علوم النبات والحيوان والطبيعة .

ثم حصل من كمبردج على درجة الماجستير فى الآداب فى عام ١٨٣١ ثم اختاره أستاذه « هنسلو » لمرافقة بعثة علمية على ظهر سفينة الأبحاث « بيجل » التى اتجهت إلى الأرخبيل الهندى للقيام ببعض الأبحاث العلمية .

وفى هذه الرحلة ظهرت اتجاهات داروين وكلفه بدراسة النبات والحيوان والحفريات .

وبعد عودته من رحلته فى عام ١٨٣٦ استقر فى لندن ، ثم انتقل إلى كمبردج ، ومنحته الحكومة المبلغ الذى يستعين به على طبع نتائج مشاهداته وأبحاثه .

ثم أخذ ينشر أبحاثه ودراساته التى وصلت إلى قمتها فى كتابه (فى أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأجناس فى صراع الحياة) الذى أصدره فى عام ١٨٥٩م ، وكان له التأثير الهائل فى المعرفة الإنسانية بوجه عام .

وقد أصدر داروين كتابه الهام الثانى بعنوان « أصل الإنسان » فى عام ١٨٧١ ثم كانت وفاته فى ١٩ من إبريل ١٨٨٢ .

نظرية : والاس – داروين :

توصل والاس (١٨٢٣–١٩١٣م) مستقلا إلى مبادئ نظرية الانتخاب الطبيعى فى عام ١٩٥٨ .

ثم أرسل مقالته عن هذا الموضوع إلى داروين فى حين كان الأخير يستعد لنشر نظريته .
وفى اجتماع للجمعية العلمية بلندن قرئت مقالة والاس مع ملخص لنظرية داروين . ولذلك يسمى بعض المؤلفين نظرية الانتخاب الطبيعى (نظرية داروين – والاس) . يقول داروين :
« حين وجدت أن عددا كبيرًا من المشتغلين بالتاريخ الطبيعى قد أصبحوا يتقبلون مبدأ تطور الأنواع وجدت من المناسب أن أستغل البيانات والملاحظات التى جمعتها من قبل فعكفت على ترتيبها وتفصيلها حتى كان هذا الكتاب » .

ولذا يمكن القول بأن داروين كان وارثًا – وليس خالقًا لمشكلة الاهتمام العام بالتطور .

بل لقد كان وارثًا أيضًا لموقف التشكيك فى مسلمات المسيحية ، ومنها فكرة الخلق كما وردت فى العهد القديم . إذ كان العلم قد أدى إلى ظهور فلسفة ميكانية تتصور الطبيعة نسقًا من المادة المتحركة طبقًا لقانون محكم . يختلف عن التصور الدينى الذى يرد الأحداث كلها إلى إرادة الله .

ومع ذلك فقد كان داروين فى مناداته بفكرة التطور جريئًا ومجددًا ، لأن ما أثير حول هذه النظرية من قبل لم يكن إلا من قبيل المحاولات الممهدة وظلت إلى وقته : نظرية الثبات راسخة غالبة على كل ماعداها من النظريات .

العناصر الأساسية لنظرية التطور عند داروين :

١ – الانتخاب المقصود ، والتغيرات التى تظهر على النوع الواحد :

استرعى انتباه داروين الاختلافات الواضحة بين سلالات نوع واحد من الحيوانات المستأنسة أو المنزلية ، وتكوين سلالات جديدة بدون انقطاع .

وتأكد له « أن أى نوع من الأنواع المنزلية أو المستأنسة عرضة للتنوع والاختلاف الذى لانهاية له » .

ولم يستبعد داروين عامل البيئة كسبب لظهور هذه التنوعات ، وهو ما أشار إليه لا مارك من قبل . ولكنه أكد أهمية عامل « الانتخاب » الذى يقوم به المربى ، بطريقة منهجية مقصودة . كما لاحظ أن هذا التدخل الإنسانى لايمكن أن يتم إلا إذا منحته الطبيعة الفرصة لذلك . وذلك عن طريق استغلال ماتضعه الطبيعة أمامه من : الفروق الفردية ، والتغيرات

التلقائية أو الطفرات . لكن كيف تحدث هذه الطفرات ؟ إعترف داروين بأنه لايستطيع الإجابة على هذا السؤال .

٢ - الانتخاب الطبيعي : والتغيير من نوع إلى نوع جديد :

إذا كان الانتخاب المقصود يؤدى إلى « تفرعات » على النوع الواحد لايمكن إنكارها حتى من أشد أعداء نظرية التطور . . فإنه من الواضح أنه لايصلح دليلا على ظهور « أنواع » جديدة من أصل نوعى واحد ، وهنا يقدم داروين نظريته فى التغييرات المتلازمة » ومضمونها أن التغييرات الشكلية التى يعنى بها مربى الطيور - مثلا - لإخراج (تفرع) على « النوع » تؤدى بطريق التلازم إلى ظهور تغيرات عضوية يصعب ملاحظتها فى بادئ الأمر .

وهذه التغييرات العضوية تنتقل بهذا التفرع المستحدث إلى « نوع ثانوى » ثم هى تنتقل بهذا النوع الثانوى إلى نوع جديد فى النهاية .

وإذا كانت هذه التغييرات (من النوع الأصلى إلى التفرع إلى النوع الثانوى إلى النوع الجديد) لا تظهر للملاحظة فى مجال الانتخاب المقصود فإن السبب فى ذلك يرجع إلى قصر الوقت الذى يحدث فيه الانتخاب المقصود . وهنا يظهر لنا أننا لسنا أمام الانتخاب المقصود ولكننا أمام « الانتخاب الطبيعى » الذى يحتاج إلى مئات - بل إلى آلاف السنين ، لكى يظهر أثره للملاحظة العلمية .

ومن هنا فإن هذه الملاحظة العلمية لايمكنها أن تضع حدودًا فاصلة بين الأنواع والتفرعات والأنواع الثانوية والأنواع الجديدة (فهذه الاختلافات يندمج بعضها فى بعض فى تدرج غير ملحوظ) .

وإذا كان مبدأ الانتخاب المقصود ليس جديدًا ، فإن الجديد الذى جاء به داروين هو استغلاله لهذا المبدأ وللملاحظات الخاصة به فى الوصول إلى مبدأ الانتخاب الطبيعى .

وإذا كان هدف الانتخاب المقصود تحقيق غرض خاص للإنسان المربى ، بصرف النظر عن مصلحة موضوع التجربة ، فإن غاية الانتخاب الطبيعى هى تحسين الأنواع الموجودة بالفعل ومعاونتها على التكيف بالبيئة والصراع على البقاء .

٣ - والصراع على البقاء يترتب عليه :

فناء عدد كبير من أفراد النوع وبقاء من هم أكثر تكيفًا بالبيئة وظروف الحياة . وبذلك يؤدى الانتخاب الطبيعى الذى يحركه الصراع على البقاء إلى بقاء الأصلح وبقاء الأصلح لا يعنى « خلقًا » وإنما يعنى (احتفاظًا بالتغييرات الفردية النافعة للكائن ، واختفاء للتغييرات الضارة به) (٩) .

ومن هنا تظهر صبغات جديدة نافعة تؤدى إلى ظهور متنوعات جديدة ثم إلى ظهور أنواع جديدة هى الأصلح من غيرها للبقاء .

وقد لاحظ داروين أن الفقريات تتميز بتطور واضح فى الصفات الذهنية وبتركيب يقترب كثيرًا من تركيب الإنسان وهذه الفكرة تشير إلى الأفكار التى انتهت به إلى وضع كتابه الثانى « سلالة الإنسان » .

أصل الإنسان عند داروين :

(فى كتاب أصل الأنواع ، ترك داروين مسألة أصل الإنسان معلقة ، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك موجب لاستثنائه من قانون التطور ، وهو يصرح بذلك فى كتابه « تسلسل الإنسان » ، ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط .

وأن المسافة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لفرد من القردة العليا أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القردة وبينها فى الإنسان) .

أدلة التطور الحيوى :

تستمد نظرية التطور أدلتها من عدة علوم :

١ - علم التشريح المقارن :

حيث يبين أنه يوجد فى جميع الفقريات منطقة رأس وجذع وذيل وأطراف .

---

(٩) هذه من أخطر نقاط النظرية فى مناوأتها للدين .

وأن الأعضاء الداخلية تتشابه فى جميع الفقريات (الجهاز الهضمى – التنفسى – الدورى) .

وينطبق نفس الكلام على المجموعات الأخرى من الحيوانات كالديدان ، والمفصليات وغيرها .

ويرى التطوريون أن هذا التشابه يؤكد حقيقة التطور ، إذ لايمكن تفسيره إلا بذلك .

٢ – علم الأجنة :

حيث يبين أن الأطوار الجنينية المبكرة للحيوانات المختلفة يشابه بعضها البعض إلى حد كبير ، إذ تظهر الصفات العامة بحيث لايمكن الجزم فى هذه المرحلة بنوع الجنين ، ثم تظهر الصفات الخاصة فى أطوار لاحقة .

وهذا التشابه المبكر – فى رأى التطوريين ، دليل على صحة نظرية التطور(١٠)

٣ – أدلة علم التقسيم :

ذلك أن تصنيف الحيوانات إلى أقسام (الأنواع والأجناس والعائلات والفصائل والرتب والشعب) يشبه إلى حد كبير فروع شجرة العائلة . فترتيب هذه الأقسام يوحى بأنها نشأت بواسطة التحور كل من المرتبة التى سبقته .

وبالرغم من أن هذا التصنيف من صنع العلماء فإن شجرته توحى – لدى التطوريين – بأن الكائنات قد اتبعت هذا الطريق فى أثناء نشوئها(١١) .

٤ – علم الحفريات :

استطاع علماء الحفريات أن يضعوا سجلاً مرتبًا لحفرياتهم يدل فى نظر التطوريين على وجود تعاقب يبدأ من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيدا وتخصيصًا ،

كما أن هذه الحفريات تقدم لنظرية التطور دليلا جديدًا إذ تظهر الحلقات الموصلة بين الأنواع والتى لاتوجد فى حيواناتنا الحالية (١٢)

---

(١٠) انظر نبذة وافية عن تطور علم الأجنة فى ملق السبيل ص ١٧٣ إلى ص ١٩٥ .

(١١) انظر نبذة وافية عن التقسيم الحيوانى فى ملق السبيل ص ٢٦٢ وما بعدها .

(١٢) الحفريات هى بقايا الحيوانات والنباتات القديمة محفوظة فى الصخور ، وانظر ملق السبيل ص ٢١٤ ، ص ٢٥٠ .

ويتضمن سجل الحفريات عن تطور الجنس البشرى فى زعم التطوريين مجموعة من الأشكال اقتربت من هيئة الإنسان الحالى :

أولا : إنسان جنوب أفريقيا الشبيه بالقرد وهو أول نوع مشابه للإنسان .

عاش منذ حوالى مليون سنة ، وكان قصيرًا وبه شبه بالقرد الكبير من حيث شكل وصفات الجسم . ويعتقد العلماء الآن أن هذا النوع لايمكن اعتباره قردًا أو إنسانًا .

ثانيًا : الإنسان الجاوى الشبيه بالقرد .

ثالثًا : إنسان بكين الذى اكتشفت بقاياه فى الصين .

رابعا : إنسان هايدلبرج — بألمانيا .

خامسا : إنسان نياندرثال — بألمانيا أيضا

سادسا : إنسان كرومانيون . الذى اكتشفت حفرياته فى كهف بوسط فرنسا . وقد عاش منذ ٣٢,٠٠٠ سنة إلى ١٥,٠٠٠ سنة .

سابعا : الإنسان الحديث ، أو الإنسان العاقل ، وقد بدأ ظهوره منذ حوالى ١٢,٠٠٠ سنة فقط .

ويقول الدكتور علم الدين كمال الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاهرة فى بحثه عن تطور الكائنات الحية : (**إن علماء التطور لايقولون إن الإنسان انحدر من القرد** ، **وإنما يعتقدون أن الإنسان والقرد كان لهما سلف مشترك**)[١٣] .

وهناك مجموعة من الأدلة الأخرى مستمدة من علوم مختلفة من علم التوزيع الجغرافى للكائنات الحية ، ومن علم وظائف الأعضاء ، وعلم الوراثة .

ويلخص إسماعيل مظهر أدلة التطوريين ويقرر معهم النتيجة التالية :

(لا تستطيع أن نفرد الإنسان بأصل مغاير لأصول ذوات الثدى مادامت مشابهته الطبيعية لها بالغة ذلك المبلغ البعيد ، أو نفرض أنه قد نشأ بطريقة مخالفة للطريقة التى نشأت بها تلك الحيوانات)[١٤] .

وعلى كل حال فإن الأدلة جميعًا تستند فى جوهرها إلى قاعدتى التشابه والترتيب وهذا ما نناقشه فى ختام البحث .

---

(١٣) انظر مجلة عالم الفكر المجلد الثالث ، العدد الرابع ص ١٣ ومابعدها ..

(١٤) ملق السبيل ص ٢٨٧ ولست أدرى لماذا «لا تستطيع» ؟.. عجبًا !!

تمهيد فى نشأة الحياة :

إن أعمال كل من داروين ولامارك كانت على الكائنات الحية أو المنقرضة من حيث هى موجودة بالفعل على ظهر الأرض ، لكن لقد بقيت النقطة الأساسية دون حل وهى : كيف نشأت المادة الحية نفسها التى تنوعت بعد ذلك إلى أنواع الحياة المختلفة ؟

لقد كان الاعتقاد القديم أن الحياة نشأت من مادة غير حية عن طريق « التولد الذاتى » .

كان هذا الاعتقاد موجوداً لدى قدماء المصريين ، وفى معتقدات الهند .

وكذلك عند ارسطو وكثير من مفكرى الإغريق من قبله .

ومن رأى أفلوطين مؤسس الأفلاطونية الحديثة أن جميع الكائنات الحية نشأت نتيجة لتسامي المادة بواسطة روح تهب الحياة .

وعند بعض كبار رجال الكنيسة فى القرون الوسطى – والقديس أوغسطين – أن الأرض أخرجت الحياة عند ما اذن الله لها بذلك ، وفى هذا جمع بين فكرة التولد الذاتى ، والإرادة الإلهية .

وفى أواخر القرن الماضى راجت فكرة أن الحياة انتقلت إلى الأرض من الكواكب الأخرى مع الشهب والنيازك ، والرماد الكونى المتساقط على الأرض ، ويقال : إن أول من نادى بذلك – فى الفكر الغربى – الأستاذ الألمانى ريشتر عام ١٨٧٠ ، ومن بعده هيلمهولز[١٥] .

وكان لامارك قد أيقن بفطرته أن الحياة لابد أن تكون قد نشأت فى الماء من مادة هلامية تشبه البروتوبلازم ، ثم تشكلت وتطورت بعد ذلك إلى كائنات بسيطة من فصيلة الأوليات كالأميبيات ، ومنها اشتقت باقى أقسام الحياة .

وأحدث النظريات فى هذا الموضوع جاءت فى كتاب « نشأة الحياة على الأرض » للعالم السوفيتى الكسندر إيفانوفيتش أوبارين ، مدير معهد باخ للكيمياء الحيوية التابع لأكاديمية علوم الاتحاد السوفيتى بموسكو ، وعضو الأكاديمية المذكورة .

---

(١٥) ويقول عالم الفضاء المصرى فاروق الباز : إن العلماء فى حيرة من أمر الحياة فى كوكب المريخ ، وأن العلماء تأكدوا من وجود نشاطات حيوية على هذا الكوكب ، وأنه تتوافر فيه الظروف المناسبة لعمليات التنفس والتغذية والتمثيل الضوئى . وأشار الدكتور الباز إلى أنه على الرغم من وجود كل هذه الظروف فإنه لاتوجد فوق هذا الكوكب أية خلايا عضوية وهو أمر يسبب الحيرة للعلماء . أنظر مجلة أكتوبر فى ١٩٧٧/٤/٢٥ .

وقد ذاع صيته فى الأوساط العلمية المعاصرة فى العالم أجمع ، كمؤسس لنظرية نشأة الحياة على الأرض التى ضمنها كتابه المذكور.

بدأ أوبارين فى نشر آرائه منذ العشرينيات من هذا القرن وفى الثلاثينيات نشر كتابه المذكور . ثم طرح نظريته فى الندوة الدولية التى عقدت برئاسته فى موسكو فى المدة من ١٩ إلى ٢٤ أغسطس ١٩٥٧م وقد حضرها أكثر من مائة عالم من شتى الدول ، ساهموا فيها ببحوث مبتكرة فى تدعيم نظرية أوبارين .

ثم أعاد طرح آرائه فى أول مؤتمر دولى لعلوم البحار والمحيطات عقد فى نيويورك فى عام ١٩٥٩م

والأثر الذى أحدثته نظرية أوبارين فى نشأة الحياة لايقل شأنًا عن الأثر الذى أحدثته نظرية داروين من قبل فى تطور الكائنات الحية .

نظرية أوبارين :

وتتلخص نظرية أوبارين فى أن الحياة حالة من أحوال المادة[١٦] وأنها نشأت على الأرض وفقًا للخطوات التالية :

١ — تطور المواد غير العضوية إلى عضوية أولية :

يفترض أوبارين أن المادة كانت ذرات متفككة فى جو النجوم الملتهب إلى أن أصبحت تلك الذرات متحدة على شكل عناصر.

ثم تطورت العناصر وأخذ يتم التفاعل والربط بينها بواسطة الكربون ، وهو العنصر القادر على الدخول فى التفاعلات الكيمائية والاتحاد بذرات العناصر الأخرى لتكوين مركبات عضوية لاحصر لها . حيث يتحد الكربون بالهيدروجين والأكسيجين ليكون المواد الكربوهيدراتية والنتروجين والفسفور ليكون مركبات أخرى لاحصر لها .

وقد كان الاعتقاد السائد فى القرن التاسع عشر هو أن المركبات العضوية المعقدة التى تصنع

---

(١٦) انظر ماذكرناه عن غيبيات المادة وعلم الحياة من كتابنا عقائد العلم .

أجسام النباتات والحيوانات كالمواد السكرية والبروتينات والدهون لا يمكن تحضيرها فى المعمل ، أما اليوم فقد أمكن تحضيرها فى العمل .

٢ — تطور المواد العضوية إلى البروتينات :

تستمر عمليات التفاعل والتركيب إلى أن يتكون البروتين ، وهو مادة عضوية بالغة التعقيد والتركيب . ولكل نبات أو حيوان بروتيناته المميزة .

وعلى هذا الأساس توجد أنواع لاحصر لها من المواد البروتينية .

٣ — التجمعات :

لو خلطنا أنواعًا مختلفة من البروتينات فى محلول للوحظ انفصال نقط خاصة من الخليط فى المحلول تتميز بنوع من التجمع والثبات .

مثل هذه النقط أو الأكوام من الجزئيات يطلق عليها اسم « النقاط التجمعية » وهذه النقاط تمتص بدورها ماقد يكون ذائبًا من مواد عضوية فى المحلول وتنمو ، أى يزداد حجمها ووزنها .

ومثل هذه النقاط قد تتسم بدرجة من الثبات تحفظ به كيانها فلا تنهار أو تفقد شخصيتها فى المحلول .

ومن ثم فقد افترض أوبارين أن المواد العضوية المعقدة التى تكونت فى البحار الأولى ، قد تجمعت بشكل أو آخر لتكون أكوامًا أو نقاطًا تجمعية لم يتميز بعضها بالثبات فاندثر وتلاشى ، وتميز البعض الآخر بالتعقيد والثبات فكون أنظمة مستقلة نشأت بداخلها علاقات كيمائية طبيعية تنصاع لقوانين ضرورية (١٧) .

---

(١٧) هذه إضافة من أوبارين حيث كان السائد بين العلماء فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن النظر إلى الكائنات الحية كأنواع من الآلات ، ربطوا فيها بين التركيب ونوع العمل أو الوظيفة التى تؤديها الآلة . وقد أوضح أوبارين الفروق بين العملية الحيوية (البيولوجية) والعملية الآلية (الميكانيكية) . وأهمها قدرة البروتوبلازم على القيام بعمليات التمثيل الغذائى فالكائنات الحية تظل كذلك طالما تستقبل من الوسط الذى تعيش فيه مددًا من جزيئات المادة وما يصحبها من طاقة وتطرد سيلا من الإفرازات ، وبين هاتين العمليتين تقوم سلسلة من التفاعلات والتحولات لكى تصبح جزيئات المادة المستقبلة من الخارج جزءًا من تركيب الكائن الحى نفسه ، وهو المقصود بعملية التمثيل الغذائى .

والفارق الكبير بين هذه الكائنات الحية ، وغير الحية يمكن أن يعبر عنه — كما يقول أوبارين — بالغرض أو الهدف لهذا النظام المميز للحياة .

٤ — نشأة البروتوبلازم الحى :

يظهر البروتوبلازم ككتلة رمادية نصف سائلة تحتوى إلى جانب الماء على البروتينات المختلفة ومواد عضوية أخرى وأملاح معدنية وهو ليس مجرد تجمع أو خليط تم حسبما اتفق من تلك المواد ، وإنما هو على جانب أعظم من التنظيم وأهم مميزاته أن له بيئة محدودة وترتيبًا خاصًا لجزئيات المواد المكونة له ، كما أن له خواص كيمائية وطبيعية تنصاع لقوانين محدودة .

إن البروتوبلازم — خلافًا للتجمعات الأولية — تملك خاصية الملاءمة بين التركيب الداخلى والبيئة التى وجدت فيها طبقًا لقوانين بيولوجية جديدة لم تكن قائمة فى الأطوار التى سبقت ذلك ، والتى كانت خاضعة فحسب لقوانين ميكانيكية ، وفى هذا البروتوبلازم تكمن أول مظاهر الحياة .

٥ — ظهور الخلية الحية :

بظهور الكائنات الحية الأولى (البرتوبلازم) حدثت القفزة الكبرى فى تطور المادة من اللاحياة إلى الحياة .

وإذا كانت هذه الكائنات أرقى بكثير من تركيب النقاط التجمعية فهى فى نفس الوقت أدنى بكثير من تركيب (الخلية) .

لقد كانت تلك الكائنات الحية الأولى تعيش على جزئيات المواد العضوية ، الأخرى المجمدة فى الماء . وبمرور الوقت قلت تلك المياه العضوية ، وكان على هذه الكائنات إما أن تفنى ، أو تجد لنفسها طريقة لبناء العضوية المعقدة من المواد البسيطة المتاحة لها ، من ثانى أكسيد الكربون والماء .

وحدث أن امتصت بعض الكائنات الطاقة من الشمس ، ومن ثم نشأت عملية البناء

= يقول أبارين (إن الآلاف العديد من التفاعلات الكيمائية التى تحدث داخل البروتوبلازم ليست فقط متناسقة بالنسبة للوقت الذى تحدث فيه ، ولا بالنسبة للترتيب الذى يؤدى إلى التناسق — فحسب — بل هى موجهة لغرض واحد هو حفظ كيان النظام الحى كوحدة بما يتلاءم مع عوامل البيئة . ولهذا السبب يمثل البروتوبلازم نظاما يتميز بالثبات الديناميكى ويمكنه الاحتفاظ بكيانه جيلا بعد جيل) .

وإغفال أوبارين لما تدل عليه هذه الفرضية « من وجود « موجه » خارج المادة ، راجع إلى ما نسميه « إرادة الإلحاد » لدى « الملحد » فإلحاده ليس نتيجة نظره ، ولكن اتجاه نظره هو نتيجة إرادة الإلحاد عنده .

الضوئى ، فظهرت أبسط النباتات المعروفة وحيدة الخلية (الطحالب الزرقاء) وظهرت الحيوانات القديمة بسيطة التركيب وحيدة الخلية قريبة الشبه بالبكتريا والأميبا .

٦ – عمر هذا التطور :

يرى أوبارين أن الأرض ظلت أربعة أخماس عمرها أى خلال مدة تقرب من أربعة الآف مليون سنة خامدة ، وكان تطور المادة خلال هذه المادة المذكورة بعمليات غير حيوية بطيئًا للغاية .

ثم ظهرت بعد ذلك النقاط التجمعية ، ثم انقضت ملايين السنين بعد ذلك حتى ظهرت الكائنات الحية الأولية . ثم ظهرت عملية البناء الكلوروفيلى . ثم فى المليون السنة الأخيرة ظهر الإنسان . وظل بدائيًّا لمدة طويلة . وفى خلال عشرات القرون الأخيرة فقط ظهر التطور الأجتماعى .. للإنسان (١٨)

التطورية الداروينية والدين :

عندما قدم لابلاس فى عام ١٧٩٩ نظريته عن تطور النظام الشمسى من السديم سأله نابليون عن مكان الخالق فى هذه النظرية ، فأجاب فى خيلاء : « ياصاحب الجلالة لست بحاجة إلى تلك الفرضية »(١٩)

وهكذا أخذ الأمر يجرى فى نظرية التطور عند داروين .

ومهما يكن موقف داروين من الدين فإن الحوار الذى جرى حول نظريته وجه الأذهان إلى ضرورة إعادة النظر إلى « الكتاب المقدس » ، وبالذات إلى سفر التكوين فى ضوء النتائج العلمية الحديثة .

ويقول بعض العلماء : (لو كانت نظرية النشوء والارتقاء صحيحة ، لكان معناها رفض قصة الخلق التى وردت فى الكتاب المقدس . ولذا اعتبرت الكنيسة فى الحال عند ظهور النظرية الداروينية خطرًا يهدد الدين) (٢٠) .

---

(١٨) سيأتى نقد هذه النظرية فى ص ٥٢ .
(١٩) ص ١٤٥ تكوين العقل الحديث جـ٢ .
(٢٠) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص ٩٤٤ .

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(لايستطيع أحد من الذين استعمقوا فى دراسة كتاب أصل الأنواع أن يقول : إن العلامة داروين كان منكرًا للألوهية)[٢١] .

وينقل من كتاب أصل الأنواع قول داروين : (هنالك مؤلفون من ذوى الشهرة وبعد الصيت مقتنعون بالرأى القائل بأن الأنواع قد خلقت مستقلة . أما عقليتى فأكثر التئامًا مع المضى مع مانعرف من القوانين والسنن التى بثها الخالق فى المادة)[٢٢]

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد :

(هوجم المذهب كثيرًا باسم الدين ، وجعله بعضهم مرادفًا للإلحاد والمادية ومع هذا لم يكن والاس ولا داروين ملحدين معطلين .

كان والاس شديد الإيمان بالله خامرته الشكوك فى الديانة التقليدية ولم تخامره فى الإيمان بالله وبحكمته .

أما داروين فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفى وجود الله .

ولم يقل إن التطور يفسر خلق الحياة[٢٣] .

وغاية ماذهب إليه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية ، وفى ختام كتابه عن أصل الأنواع يقول : إن الأنواع ترجع فى أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة التى أنشأها الخلاق .

وكتب داروين فى عام ١٨٧٣ يقول :

« إن استحالة تصور هذا الكون العظيم العجيب وفيه نفوسنا الشاعرة قائمًا على مجرد المصادفة هى أقوى البراهين على وجود الله)[٢٤] .

وقد سئل داروين عن عقيدته الدينية فى عام ١٨٧٩ فقال :

(إننى متردد ولكننى فى أقصى خطرات هذا التردد لم أكن منكرًا لوجود الله) .

وكتب يرد على سؤال : هل يتفق مذهب التطور والإيمان بوجود الله ؟ يقول مافحواه :

---

(٢١) ملق السبيل ص ٥٨ .

(٢٢) ملق السبيل ص ٦١ نقلا من الفصل الخامس عشر من أصل الأنواع من ص ٦٦٨

(٢٣) لكن لايصح أن نتغاضى عن أن فكرة الانتخاب الطبيعى « تحاول ذلك » .

(٢٤) عقائد المفكرين فى القرن العشرين ص ٥٦

إنهما يتفقان ، وإن كان الناس يختلفون فى فهم الدين) .

ولهذا فهو بالنسبة للعقيدة الدينية يذكر صراحة (أن العهد القديم بعرض تاريخى زائف للعالم وأحداثه)[٢٥] .

أما الأستاذ يوسف كرم فيقول :

أخذ على داروين أن نظريته مادية الحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام ، أو يعلق مسألة النفس الناطقة ، وذهب إلى أن الحياة النفسية فى الإنسان كما فى الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء ، وقام بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار .

وقد كان يؤمن بالله وقت ظهور كتابه « أصل الأنواع » ، وقال فى ختامه : « إن الصور الحية الأولى ، مخلوقة » .

ثم تطور فكره شيئًا فشيئًا حتى أعلن أسفه لاستعمال لفظ « الخلق » مجاراة للرأى العام وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه « لا أدرى » لايقول بالعناية ولا بالصدفة ، وإن الكلمة الأخيرة عنده هى أن المسألة خارجة عن نطاق العقل ، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه[٢٦])

ومهما يكن من أمر فإن الماديين استغلوا المذهب فى إنكار الله ، واغتصبوه لحساب الإلحاد :

يقول بوخنر الفيلسوف المادى فى ترجمة شميل له فى كتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » :

(إن داروين لم يحصر الأحياء فى أصل واحد وربما كان ذلك لعدم جسارته لا لسبب آخر . فجعل الحيوان من أربعة أو خمسة أصول أولية .. غير أنه لم يصمت عن ذلك كليًّا (أى داروين) بل قال فى آخر كتابه : إن المشابهة وأسبابًا غيرها تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأحياء أصلها واحد وأن لا فاصل جوهرى بين العالمين : عالم النبات وعالم الحيوان) .

ثم يقول بوخنر (غير أنه يحترس مستدركًا على نفسه حيث يقول : إنى أرى فيما يظهر لى أن الأحياء التى عاشت على هذه الأرض جميعها من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة . وبما أن أساس هذه النتيجة المشابهة ، فالتسليم بها وعدمه غير جوهريين) .

---

(٢٥) مجلة عالم الفكر العدد الرابع ص ٩٤٣ .

(٢٦) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤١ .

ثم يقول بوخنر بعد ذلك ليلوى مذهب داروين إلى طريق الإلحاد :

(فهذا القول غير قياسى ويجعل المذهب ناقصًا وربما نقضه أيضا) .

ويعقب على ذلك أيضًا بقوله : (لأننا إذا سلمنا بأفعال خلق خصوصية لثمانية أو عشرة أزواج أصلية فما المانع من إطلاق هذا الخلق على جميع الأحياء وما الداعى بعد ذلك لتفسير ظهورها على سبيل طبيعى ، لأنه سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام الناموس الطبيعى .

فليس لنا إلا أن نتوسع بمذهب التسلسل الذى وضعه داروين حتى آخره ونجعل العالم العضوى يشتق من صورة واحدة أصلية بسيطة جدًا ، من الكرية أو البيضة)

ويعلق الأستاذ إسماعيل مظهر على قول بخنر هذا بعدة تعليقات :

١ — إنه لم يجد فى كتاب أصل الأنواع لداروين مايصرح بأن الأنواع ترجع إلى أربعة أو خمسة أصول أولية سوى قوله : (إن فى النظر إلى الحياة بما يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى نظرة الاعتقاد بأن الله قد نفخها فى بضعة صور ، أو صورة واحدة بداءة ذى بدء لعظمة وجلالا) .

٢ — إن القول بالتولد الذاتى الذى يحرص عليه بوخنر (لاينافى القول بنشوء بضعة صور أصلية ، لأن التولد الذاتى إن صح وقوعه فى بقعة مامن بقاع الأرض ، فلماذا لايصح أن يقع فى أخرى مادامت المؤثرات الطبيعية فى كل البقاع التى يحدث فيها تكون متماثلة ؟

وكل ماهو كائن من الفرق بين الرأيين بعيد عن مذهب النشوء ، لأنه يرجع إلى فكرة خلق الحياة أو تولدها ذاتيًا لا إلى نشوء العضويات بعد خلق الصورة الأولى ، فالخلاف هنا على الفكرة المادية لاعلى النشوء والارتقاء)[٢٧] .

٣ — لا يريد الطبيعيون الماديون أن يسلموا بخلق البذرة الحية الأولى التى نشأت منها العضويات . لأنهم إن سلموا بها مرة لزمهم التسليم بخلقها مرة أخرى استنتاجًا . إذن فخوفهم من التسليم بخلق الحياة غير راجع إلى اقتناعهم بأنها تولدت ذاتيا ، بل إنهم يقولون بالتولد الذاتى فراراً من عدم مقدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق والقول بماديتهم التى تنكر على العقل التسليم بشىء يأتى من غير طريق الحواس ، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة أخرى ، قد نعتقد بوجودها كفرض ضرورى يحفظ على العقل ألفته وإن عجزنا عن التدليل عليها

(٢٧) ملقى السبيل ص ٥٧ .

عجزهم عن التدليل على قواهم الكثر التي يعتقدون بوجودها اعتقادًا إلزاميًا[٢٨] .

(إننا لاننكر مطلقا أن مذهب النشوء والارتقاء قد استكشف كما استكشف مذهب الجاذبية وغيره من المذاهب كثيرًا من السنن التي يعود إليها عديد من الظاهرات الجزئية التي تقع تحت حسنا .

ومن هنا ينشأ الخلاف البين بين الماديين والإلهيين . ذلك لأن الماديين يريدون أن يقولوا : إن استكشاف هذا النزر اليسير من السنن الجزئية التي تعود إليها الظاهرات كاف لتعليل الكون في مجموعه ، والإلهيون يقولون بأن حقيقة الكون ومرجعه لايعلله استكشاف بضعة سنن لايزال علم الإنسان بها ناقصًا نقصًا فاضحًا)[٢٩]

نقد النظرية

يتوجه هذا النقد إلى ناحيتين : ناحية عامة يشترك فيها مايشاع عن هذه النظرية مع النظريات الأخرى التي تحاول أن تتخذ من العلم التجريبي سندًا لرفض المعرفة الإلهية أو الميتافيزيقية وذلك حيث تقوم على « الاعتقاد » بأن المادة أصل الأشياء .

والرد على ذلك بوجه عام يرجع إلى المباحث الخاصة ببيان انحراف المذاهب المادية عن العلم الصحيح فيما تذهب إليه من إنكار الغيبيات أو المطلقات[٣٠] أو إنكار الإرادة الإلهية[٣١] .

ويتوجه النقد إلى نظرية التطور من الناحية الخاصة بها في النقاط الخمسة التالية :

أولا : وقوعها في جملة من الأخطاء والتجاوزات العلمية شاع أمرها في الأوساط العلمية التجريبية المعاصرة .

ثانيًا : قيامها على عدد من الافتراضات غير الملزمة .

ثالثًا : قيامها على القول بالصدفة في أهم مراحل التطور ، وهو قول لا يستسيغه العلم أو الدين على السواء .

---

(٢٨) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٢٩) ملتقى السبيل ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٣٠) انظر كتابنا « عقائد العلم » والباب الثاني من بحثنا « نقد العلم الخالص » .

(٣١) انظر مبحث لا حتمية القانون الطبيعي ، ومبحث حتمية القانون لا تلغي الإرادة الإلهية من كتابنا هذا .

رابعًا : استناد أدلتها إلى فكرتى التشابه والترتيب بين الأطوار ، وهو لايصلح أساسًا للقول بضرورة وجود علاقة ذاتية بين هذه الأطوار.

خامسًا : أنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى قامت عليها النظرية فهى لاتقتضى إلغاء الإرادة الإلهية ، ومن ثم ينبغى أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع (الإنسان). وهذا ماتحتمه وجهة النظر الإسلامية التى لاتترك مجالا للتوفيق بينها وبين هذه النظرية فيما يتعلق بخلق آدم مهما تكن محاولات هذا التوفيق.

وسنتكلم عن كل نقطة من هذه النقاط بشىء من التفصيل فيما يلى :

أولا : نقد المذهب فى الأوساط العلمية :

١ — علت الصيحة من جوانب العالم الجديد — أمريكا — منذ سنين بأن نظرية داروين فى أصل الأنواع لاتتفق والمشاهدات الحديثة التى قامت بها فئة من العلماء الطبيعيين وعلى رأسهم العلامة باتسون ، حيث صرح فى الاجتماع الذى عقدته جماعة تقدم العلم فى أمريكا بمدينة تورنتو عام ١٩٢١ بقوله : «إن جزءًا جوهريًّا من نظرية النشوء العضوى ذلك الجزء الذى يبحث فى أصل الأنواع وطبيعتها ، لايزال فى حيز الآراء المستعصية على العلم . وأننا اليوم لا نشعر ذلك الشعور الذى كنا نشعر به من قبل ، والذى كان يوحى إلينا بأن منهج التغاير — الذى لابد من أن يكون مستمر التأثير دائب الفعل فى عصرنا هذا مطاوعة لنظرية النشوء — هو بدء عمل عضوى خطير لا يحتاج لسوى مر الزمان ، وكر الأعوام ، لكى يبلغ كماله ومنتهاه» .

ولقد بلغت حملة دكتور باتسون على نظرية النشوء غاية ما يمكن أن تبلغ حملة علمية من التأثير .. فإن دعوة ذلك الباحث قد امتدت إلى نواح من أوربا وكانت على أشدها فى الولايات المتحدة وكندا ، حتى أن ولاية «كانساس» قد أصدرت قانونًا يحرم على جامعاتها تدريس مذهب النشوء [٣٢]

* * *

٢ — وترتبط نظرية النشوء بنظريات علم الجيولوجيا وتتوقف صحتها على مايتقرر فى علم الجيولوجيا من نظريات أو حقائق لصلة ذلك بالحفريات التى تتخذها النظرية دليلا على

---

(٣٢) أنظر ملق السبيل لإسماعيل مظهر ص ٣١٥ ففيه يتصدى ، المؤلف لشرح نظرية داروين والدفاع عنها دفاعًا عامًّا . والذى يعنينا هنا هو أن نوضح أن النظرية ليست موضع التسليم من الأوساط العلمية نفسها بما فى ذلك المعاصرة .

ماتذهب إليه . ومن المقرر أن هذه النظرية تعتمد اعتمادًا أساسيًّا على بطلان مذهب النكبات فى الجيولوجيا .

وينحصر القول فى مذهب النكبات بأن الأرض كان ينتابها فى عصورها الأولى نكبات جيولوجية تمضى بكل ما على سطحها من حيوان أو نبات ، ثم تأخذ الحياة العضوية فى الظهور على سطح الأرض حالا بعد حال ، حتى تنتابها نكبة أخرى تمضى بما يكون قد نشأ فيها من الأحياء ، وهكذا دواليك على مر العصور .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر : (لاجرم أن هذا المذهب الذى انتشر وذاع فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، كان أكبر حائل يقوم دون انتشار مذهب النشوء والارتقاء » .

وذلك لأنه يقضى قضاءً تامًّا على دلالة الحفريات التى تعتمد عليها نظرية النشوء .. كما يقضى على الوعاء الزمنى الذى تفترضه النظرية .

وكان يؤيد مذهب النكبات كثير من فحول العلماء منهم « سيدويك » و« بوكلاند » و« كونيسير » و« هيوبيل » و« هنسلو » و« كوفييه » .

وفى أوائل القرن التاسع عشر ظهر كل من سكروب وليل ، اللذين أخذا يهدمان مذهب النكبات .

وإذا كان كثير من العلماء يستبعدون مذهب النكبات فإنهم يفعلون ذلك باعتبار أنه يتحدث عن أخبار أو فروض أو احتمالات لاسبيل له إلى أن يؤكدها بالبحوث التجريبية .

وفى نظرى أن من يبطلون هذا المذهب يرتكبون ما ارتكبه من الانسياق وراء فروض لاسبيل إلى تأكيدها عن طريق البحوث التجريبية .

ويتبين ذلك من الأساس النظرى الذى يقوم عليه إبطال مذهب النكبات . فهو يقوم على القاعدة التالية التى وضعها سكروب فى كتابه الذى نشره عام ١٨٢٢م ، حيث يقول :

« وهنالك ظاهرات طبيعية عديدة تؤثر فى الوقت الحاضر فى سطح الكرة الأرضية فتحدث تغايرات متعددة فى تكوين أوصافها الظاهرة شبيهة كل الشبه بما كان ينتاب الأرض فى عصورها الأولى »[٣٣])

ويتبين من كلام سكروب أن علم الجيولوجيا يجب أن يقتصر على دراسة « الظاهرات

(٣٣) انظر ملق السبيل من ص ٢٠٠ إلى ٢٠٦ .

الطبيعية العديدة التى تؤثر فى الوقت الحاضر فى سطح الكرة الأرضية » ، وأنه يفترض أن هذه التغايرات « شبيهة كل الشبه بما كان ينتاب الأرض فى عصورها الأولى » .

ومن الواضح أن هذا الأساس يقوم على مجرد التشابه المفترض ، وهو لا يشفى غليلا ، ولا يكفى لاستخلاص النتائج التى تذهب إليها نظرية النشوء والارتقاء ، بل إنه يقوم على افتراضات لا فرق بينها وبين الأخبار التى ذهب إليها مذهب النكبات فى ميزان النقد العلمى التجريبى الصحيح .

ويعلق كونانت على مذهب تشارلس ليل « مذهب اطراد القوى » فيقول :

« إنه غالى فى موقفه من إنكار التغيرات العنيفة المحتملة مغالاة صرفت عنه الجيولوجيين من بعده » وكتب أحد رجال هذا العلم منذ قريب يقول : « إن مذهب اطراد القوى ليس صحيحا كله فى كل وقت » . ثم يقول كونانت : « ونحن إذا قرأنا اليوم فى كتاب فى الجيولوجيا : أن الصخور تصنع اليوم بنفس الطريقة التى صنعت بها منذ مئات الألوف من السنين وآمنا وبكل ما فى هذه الجملة من معنى لم نأمن الضلال »[٣٤] .

ويقول كونانت بعد أن يسوق تقدير الجيولوجيين الحديثين لعمر الأرض بأنه حوالى بليونين من الأعوام : إن أكثر من عالم فيزيائى شك فى صحة فرض أن المادة كانت تتطبع فى تلك الأعمار البعيدة كما هى تتطبع اليوم ، وتساءل : ما أثر هذا المعنى الجديد ، معنى الزمن يقاس بالآف الملايين من السنين فيما نحن فيه اليوم من أمور ؟

إن الفيزيائى وجد أخيرًا أن الضرورة تضطره إلى تغيير آرائه عن كل من الفراغ والزمن ، إذا واجهته فى بحوثه سرعات عالية بالغة العلو ومسافات صغيرة بالغة الصغر لم يكن له بها عهد ، والذى جاز هنالك يجوز هنا — أى فى الجيولوجيا — وإذن يصح أن نقول : إن صورتنا الحاضرة عن الزمن لا يصح نقلها فى الشئون الكونية إلى ملايين السنين ومشروعاتنا التصورية فى العلم عندما يدخلها هذا العامل الجديد — عامل هذا الزمن البعيد — قد تتعرض لمعارضات ومناقضات كلما حاولت أن تحتوى الجديد من حقائق العلم .

ثم يقول بالنسبة لمذهب اطراد القوى :

أما اليوم فكل النظريات الجيولوجية متفقة على أنه كانت على هذه الأرض أحداث عنيفة

---

(٣٤) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٣٨٩ .

فى أحقاب سابقة بعيدة ، كان فيها بناء الجبال وأشباه الجبال ، عملت فيها قوى هائلة أعنف كثيرًا مما تعودنا منها على ظهر الأرض ..[٣٥]) ، وهذا يعنى عدم إطراح مذهب النكبات إطراحًا تامًا .

وإذا كان بعض الباحثين يتشكك فى دلالة الحفريات الآن بعد أن حدثت أخيرًا التفجيرات الذرية وامتلأ الجو بالإشعاعات وكثر تشغيل الأفران الذرية (أو ما يسمى بالمفاعلات النووية) مما نتج عنه أحزمة منيعة حول الأرض لم يسبر غور أثرها حتى الآن ..[٣٦] .

فإن لنا أن نتوقف كثيرًا أمام دلالة هذه الحفريات حتى قبل حدوث التفجيرات النووية المعاصرة ، لاحتمال قريب يفرضه التصور العلمى لحدوث أحداث كونية أو أرضية شبيهة بهذه التفجيرات أو أعظم منها فى تاريخ الأرض الطويل ، تحول بيننا وبين أى استنتاج صحيح من الحفريات .

ويعلق كونانت على دلالات الإشعاع فى علم الجيولوجيا فيقول (فى السنوات الختامية من القرن الماضى اكتشفت ظاهرة النشاط الإشعاعى ، ونشأ منذ الخمسين من السنوات الماضية علم جديد نافع شديد النفع للجيولوجيين ، فقد وجد أنه به يمكن تحديد تاريخ طبقات الصخور المختلفة ..

ولكن كونانت يكشف لنا عن أن دلالات الإشعاع فى هذا المجال مبنية على افتراضات ، هى :

أولا : افتراض أن سرعة التغير الحادث فى النشاط الإشعاعى كانت ثابتة على الأحقاب الكثيرة الماضية .

ثانيًا : افتراض أن المعدنيات التى حللناها بقيت ثابتة التركيب طوال تلك الأجيال ، ويؤكد كونانت ماذهب إليه فيقول : « ومع هذا فهى افتراضات »[٣٧] .

* * *

---

(٣٥) مواقف حاسمة ص ٣٩٦ ، ٣٩٧

(٣٦) الدكتور محمود أحمد الشربينى فى بحث له بعنوان « الإنسان بين العلم والبيئة » بمجلة عالم الفكر . العدد الرابع من المجلد السابع ص ٩١٣ — ٩١٥ .

(٣٧) مواقف حاسمة فى تاريخ العلم ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

٣ — وتفتقد نظرية النشوء والارتقاء أساسها التجريبي عند ماتعجز عن تقديم مشاهداتها « للحلقات المتوسطة » .

يقول أصحاب هذا النقد إن فقدان الصور الوسطى التي تربط بين الأنواع ، وعدم ظهور جزئيات التحول الحقيق فى شعب النظام العضوى فى الحفريات التى عثر عليها حتى الآن دليل على أن المذهب غير صحيح ، أو على الأقل على أن المذهب أبتر غير كامل فى كثير من وجوهه العملية والاستنتاجية .

ويلخص الأستاذ مظهر دفاع زعماء النشوء ضد الاعتراض فيقول :

« إن الباحث إذا تعمق فى الدرس وجد أن الجيولوجيين والحفريين وعلماء التاريخ الطبيعى والحياة قد اتفقت مباحثهم على **الإيمان** بوجود حلقات تربط بين كثير من الأنواع الحية ، وحلقات تربط بين أنواع حية وأنواع منقرضة منذ أزمان موغلة فى القدم » .

ثم يقول : « فإذا وعينا أن النواميس الطبيعية واحدة لم تتغير — ولن تتغير على مدى الأزمان — ثبت لدينا أن مايصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياسًا[٣٨] .

وهكذا يتضح أن هذا الدفاع يبين أن النظرية لاترتكز على أسس تجريبية ، وإنما تقوم على الإيمان — مطلق الإيمان — بوجود حلقات لم تعرف بعد .

ويقوم كذلك على الاعتقاد بأن مايصدق على قليل من الأنواع قد يصدق على غيرها قياسًا .

وهذا أيضا يقوم على مطلق الإيمان .

كما يقوم على أساس أن النواميس الطبيعية حتمية لاتتغير على مدى الأزمان .

وما يقوله إسماعيل مظهر عن القوانين الطبيعية يخالف به ماتقرر فى الأوساط العلمية من احتمالية هذه القوانين وخضوعها للتغير ، شأنها فى ذلك شأن الظواهر سواء بسواء .

ثم ينحو الأستاذ إسماعيل مظهر فى دفاعه ضد النقد المذكور نحوًا آخر إذ يقول : (إن الذين يؤمنون بصحة هذا الاعتراض لم يستطيعوا أن يأتوا ببرهان واحد على أن صور الأحياء المنقرضة برمتها ، قد يمكن حفظها سالمة فى باطن الصخور) وهذا وضع مقلوب ، لأن الناقد مانع ، فليس مطلوبًا منه أن يأتى بدليل ، وإنما الدليل مطلوب من أصحاب نظرية التطور .

---

(٣٨) ملق السبيل ص ٢٥٥ .

فهم الذين يقال لهم : أين دليلكم على وجود الأحياء المنقرضة ؟ فإذا عجزوا عن ذلك وذهبوا إلى القول بأن : (الكثير من صور الأحياء الأولى – أو بالأحرى الحلقات – قد تلاشت بتأثير الأعاصير الطبيعة) فإن هذا لايعني شيئًا إلا أن أصحاب النظرية – نظرية التطور – قد فقدوا مصادر الأدلة التي يمكن أن يلجئوا إليها .

إن داروين نفسه يقول : « إن الشطر الأعظم من مجموعتنا الحفرية وصور الحياة المتحجرة غير كامل ، بل هو جزء صغير بالنسبة لما هو مختف في باطن الأرض . ويقول : « إن الملاحظات الجيولوجية التي تؤيد مذهب النشوء على حال من الاضطراب والنقص قل أن تسبق إلى حدس الباحثين » .

ويقول الدكتور بخنر – أحد العلماء الفلاسفة الذين آمنوا بداروين على نحو مادى صريح : إذا تذكرنا أن ثلثى الأرض أو ثلاثة أخماسها تحجبها البحار ، وأن قسمًا كبيرًا من الثلث الباقى تغطيه الجبال الشاهقة علمنا أنه تمنعنا عن الأبحاث العلمية موانع طبيعية[٣٩] .

فهل يصلح هذا اعتذارًا يجعلنا نتقبل النظرية وقد فقدت مصدر أدلتها؟؟ إن النظرية الداروينية فى هذا الموضع الأساسى تقوم على مجرد الإيمان .. يقول الأستاذ إسماعيل مظهر ، وهو بصدد الدفاع عن داروين : (لقد أثبت داروين بالدليل والمشاهدة أن الحلقات الوسطى كانت موجودة خلال زمن مامن الأزمان ، وأظهر كيف أن بقاءها فى الطبيعة متعذر ، وأن العثور عليها أشد تعذرًا)[٤٠] .

ومن الواضح أن القول بما يتعذر بقاؤه فى الطبيعة ، وبما يكون العثور عليه فيها أشد تعذرًا ، ليس قائمًا بحال من الأحوال على « الدليل والمشاهدة » ، وإنما يقوم على مجرد الإيمان بالغيب .

إن داروين نفسه يعترف بخطورة النقد الموجه إلى هذا الموضع من النظرية ، إنه يقول : (الحقيقة أن علم الجيولوجيا لايحبونا بتلك السلسلة المنظومة من الصور العضوية والراجح أن يكون هذا الاعتراض أنكى مايقوم فى وجه التطور)[٤١] .

(٣٩) ملق السبيل ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ .
(٤٠) ملق السبيل ص ٢٥٧ .
(٤١) ملق السبيل ص ٢٥٨ .

أيمكن بعد أن ظهر تهافت هذه النظرية فى ادعائها القيام على الأدلة التجريبية والمشاهدة الطبيعية أن يعترض أصحابها على نظرية الخلق المستقل « بأن القول بالخلق المستقل لم يقم عليه دليل تجريبى أو مشاهدة طبيعية ؟[٤٢] .

وهل كان الاستناد إلى الأدلة التجريبية إلا دعوى أصحاب التطور؟ أليس أصحاب نظرية الخلق المستقل بعيدين تمامًا عن هذا الادعاء؟ فكيف يحاسبون عليه ؟

فى حين أن الذين يدعونه صفر اليدين منه ؟؟

وبالرغم من أنه من المقرر أن نظرية التطور لم تستند إلى أدلة علم الحفريات إلا بعد أن تصدى العلماء مثل سكروب وليل لنقد مذهب النكبات ، فإننا نجد أصحاب هذه النظرية يلجئون إلى الاعتذار بالنكبات عندما يواجهون بفقدان الحلقات المتوسطة .

يقول إسماعيل مظهر : « وخليق بنا ألا نغفل عن أن الاضطرابات الأرضية والزلازل وطغيان الماء والأعاصير الطبيعية التى كانت تنتاب الأرض حينًا بعد حين وتحول الأرض من يابس إلى بحر ، ومن بحر إلى يابسة ، كانت من أبلغ تلك المؤثرات التى ذهبت ببقايا تلك العصور ، فالصور التى غمرها البحر وقذف بها فى طياته لايمكن معرفتها ، والبقاع التى صارت أرضًا بعد أن كانت بحرًا لايوجد فيها صور جديرة باعتبار الباحثين اللهم إلا بعض أصداف وبقايا لأسماك شائعة فى كثير من بقاع الأرض[٤٣] » .

وهذا محض إعلان — غير مقصود — لافتقاد الأدلة التى تحتاج إليها النظرية فى باب الحفريات .

ومهما يكن فإنه لابد من أن نتساءل : لم لا نجد جميع حلقات الأنواع الآن مادامت سنة التطور لم تتوقف ؟

إذا كان التطور مستمرًا ....

فإنه يعنى أن الحلقات الأولى تتكون الآن فى مكان ماتمامًا ، كما أن الحلقات الأخيرة المتقدمة — ومنها الإنسان الحالى — ماتزال الطبيعة تنتجه .

إنه يعنى أن معمل الطبيعة ينتج جميع الحلقات فى هذه اللحظة الحاضرة . كل حلقة منها تظهر فى درجة تطورها الخاص بها ، وأن الأمر سيظل كذلك دائما .

---

(٤٢) ملق السبيل ص ٢٦١ .

(٤٣) ملق السبيل ص٢٨١ .

وهنا نتساءل أين ؟

بل تصبح الحفريات شيئًا لاقيمة له على الإطلاق .

* * *

٤ — وإذا كان النقد يوجه إلى هذه النظرية لفقدان الحلقات المتوسطة ، فإنه وجه إليها أيضًا لوجود « الصورة الثابتة » .

لقد دلت مباحث الحفريات على أن كثيرًا من المراتب الحيوانية قد ظلت غير متغايرة خلال أزمان مديدة من الأعصر الجيولوجية ، فأطلق عليها الباحثون اصطلاحًا اسم « الصور الثابتة » .

وهذه الصور الثابتة بعضها « يستنفد قدرته على إنتاج التنوعات والأنواع والأجناس حتى تضمحل وتأخذ طريقها إلى الأنقراض » .

« وكثير من الصور الثابتة قد احتفظت بكيانها إلى عصرنا الحاضر ، مقصورة فى البقاء على بقاع معينة .. قد حازت أكبر الكفاءات التى أهلتها للبقاء فى تلك البقاع[٤٤] ، فالبرغم من أن ذبابة مايو تقضى حياتها القصيرة سريعًا فإنها من العضويات المستمرة فى مجرى الحياة فقد ظهرت أسلاف ذبابة مايو منذ ملايين السنين ، وبرغم أن أعداءها الكثار من سمك وطيور تجد فيها غذاءً شهيًا لذيذًا ، فقد ظلت باقية لم تنقرض[٤٥] .

وها هى البكتريا : كائن بسيط يتركب من خلية واحدة ، ولكن له قدرة على قهر أى ظرف غير ملائم تفرضه البيئة عليه ، وهو أقدم الأحياء التى كافحت فى سبيل البقاء وأكثرها انتشارًا وتشكلا فى تكيفه لعالمنا المتغير .

ومن الواضح أن وجود هذه الصور الثابتة لا يتمشى بأية حال مع قوانين نظرية التطور ، إذ ليس فى هذه القوانين ما يجعلها تكف عن إحداث التغيرات فى بعض الصور ، وبتركها مع ذلك قادرة على البقاء « عصرًا برمته من العصور الجيولوجية » فى حين « لا نلبث أن نرى فى أول العصر الذى يليه أنواعًا برمتها أو أجناسًا قد انقرضت من الوجود » .

وهذا ما دفع الأستاذ إسماعيل مظهر — بالرغم من إيمانه المطلق بنظرية داروين إلى أن يقول : « الحقيقة أن نشوء العضويات وتطورها كان ذا قفزات فجائية إلى التغاير ، أو الثبات

---

(٤٤) ملقى السبيل ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٤٥) العالم من حولنا .

على صفة من الصفات .. خضوعًا لسنن نجهل أكثرها الجهل كله ..[٤٦] .

ومع ذلك فإن الأستاذ إسماعيل مظهر يقول في نقده لنظرية الخلق المستقل معتمدًا على ما يثبته علم الحفريات :

لو فرضنا مثلا أن الأنواع قد ظهرت طفرة أو خلقت ووضعت على سطح الأرض بين فترات زمان محدود مستقلة في الخلق والنوعية لوجدت آثار الحيوانات العليا كذوات الثدى مثلا في طبقات العصر الجيولوجي الثاني ، أو الحيوانات الفقارية في طبقات العصر الجيولوجي الأول .

أما وقد دل البحث على أن كل طبقة من طبقات الأرض تختص بأنواع وصور مخالفة لما تختص به سابقتها أو لاحقتها[٤٧] كان ذلك دليلا على تدرج الوجود ، وعرفنا من جهة أخرى السبب في أن كل طبقة من الطبقات تختص في كل زمان بظهور أنواع معينة من النباتات والحيوانات تنسب إليها[٤٨] .

وكلام الأستاذ إسماعيل مظهر ينطوى على مغالطتين :

أولاهما : قوله أن نظرية الخلق المستقل تحتم القول بظهور الأنواع « بين فترات زمان محدود » ، وقد ارتكب هذه المغالطة لكى يجعل هذه النظرية تصطدم مع ما تدل عليه الحفريات — إن صحت — من أن الظهور كان على أزمان شديدة التطاول ..

ومن الواضح أن نظرية الخلق المستقل تصدق على كلا الحالين : أى سواء قلنا بالأزمنة القصيرة ، أو الطويلة .

ثانيتهما : قوله أن نظرية التطور تقتصر على ما تدل عليه الحفريات وهو « التدرج في الوجود » وقد ارتكب هذه المغالطة لكى يجعل من علم الحفريات حليفًا لنظرية التطور ، ومن الواضح أن نظرية التطور تقول بأكثر من ذلك ، إنها تقول : بأن الأنواع ظهر بعضها من بعض ، وهذا هو — وحده — موضع الخلاف ، وهو مالا سبيل للحفريات إلى أن تدل عليه .

* * *

---

(٤٦) ملقى السبيل ص ٢٤٣ .

(٤٧) يفترض البحث الجيولوجي المتصل بالحفريات أن الأسماك واللافقاريات ظهرت في العصر الجيولوجي الأول ، والزواحف في الثاني ، والثدييات في الثالث ، والقردة والإنسان الأول في الرابع « انظر ملقى السبيل » ص ٢٥٠ .

(٤٨) ملقى السبيل ص ٢٥٣ : ٢٥٤ .

٥ – وأثبت البحث العلمي الحديث خطأ نظرية التطور فى بعض جوانبها .. ونجد ذلك عند ما يسمى بالداروينية الجديدة ، أو التركيبية الحديثة .

وقد استعمل اسم الداروينية الجديدة لأول مرة لآراء العالم الألمانى فايزمان ، الذى نشر أبحاثه فى هذا الموضوع من عام ١٨٦٨ إلى ١٨٧٦ م .

ثم اقترح بعض العلماء عدم استعمال هذه التسمية لتجنب الارتباك . فاستبدل بها اسم النظرية التركيبية الحديثة . وهى ليست من عمل عالم واحد ، كما أنها لم تنشأ فى صورة كاملة ، وإنما تطورت ببطء خلال الأربعين عامًا الأخيرة ومازالت حتى الآن تنمو فى اطراد .

ومن النتائج الهامة التى توصلت إليها الداروينية الحديثة :

(ا) أن التطور لا يحدث بنفس السرعة فى الأنواع المختلفة من الكائنات الحية . فالسلاحف – مثلا – ظلت بدون تغيير يذكر لمدة تقدر بحوالى ١٧٥ مليون سنة ، فى حين نشأت ثم انقرضت عدة أنواع من الجنس البشرى فى أقل من نصف مليون سنة .

(ب) أن التطور يحدث فى بعض الأزمنة بسرعة أكبر من حدوثه فى أزمنة أخرى ، وذلك بالنسبة للنوع الواحد .

وتعليقنا على هاتين النقطتين أن نقول :

إنه لما كان ذلك لا يتفق مع حتمية قوانين التطور ، وأنه لما كان العلم لا يقدم تفسيره لذلك فإن الرجوع إلى مبدأ الإرادة الإلهية يصبح هو التفسير الوحيد .

(جـ) أن التطور لا يكون دائمًا إلى كائنات أكثر تعقيدًا – وهى القاعدة الأساسية فى كل نظريات التطور ، إذ توجد بعض الأمثلة لتطور ارتدادى فمثلا ، قد انحدرت معظم الطفيليات مثل الإسكارس والبلهارسيا من أسلاف كانت تعيش معيشة حرة ، وأعضاؤها أكثر تعقيدًا .

وتعليقنا على ذلك أن فكرة التقدم والانتقال من البسيط إلى المركب هى أساس لكل نظرية تحاول التملص من الاعتراف بوجود العناية الإلهية ، وبانهدام هذه الفكرة – علميًّا – ينهار أساس النظرية .

(د) تذهب نظريات التطور الحديثة وعلى رأسها نظرية دارون إلى أن الإنسان تطور من مخلوق بدائى له سمات أقرب إلى سمات القردة العليا .

وأن أقدم أصل للإنسان ككائن منتصب القامة ، يرجع إلى نحو مليون سنة فقط ، حيث

يلتقى فى هذه الفترة بأصله المشار إليه .

لكن هناك اكتشافًا أعلنه الدكتور ريتشارد ليكى ، مدير المتحف الوطنى فى كينيا فى نوفمبر ١٩٧٢ أمام الجمعية الجغرافية الوطنية فى واشنطن عن بقايا جمجمة بشرية يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون سنة ، وعن عظام ساق ترجع إلى تلك الحقبة ذاتها . وهذا يدل على أن الكائن البشرى المنتصب القامة الذى يسير على ساقين اثنين كان معاصرًا للسلالة الشبيهة بالقردة وليس منحدرًا عنها .

(وليس من شك فى أنه لو صحت هذه النظرية لهدمت نظرية التطور الداروينى من أساسها ، ودعمت نظرية الخلق المستقل)[٤٩] .

يقول الدكتور أحمد أبو زيد : « المهم من كل هذه الكشوف وغيرها هو أن علماء الأنتروبولوجيا الفيزيقية يعيدون الآن تقديراتهم السابقة حول نشأة الإنسان وظهوره ويردونها إلى أحقاب أقدم بكثير مما كانوا يذهبون إليه فى الماضى . والمهم أيضًا هو أن فكرة وجود نوع ما من علاقة القرابة بين الإنسان والقردة العليا ، لا تزال تثير الجدل فى الأوساط العلمية على الرغم من ميل معظم العلماء إلى قبولها » .

ثم يقول : « هناك من العلماء من يرفض فكرة وجود أى صلة ولو بعيدة بين الإنسان والقردة العليا ، ولقد عبر ذلك الموقف المتشكك أو حتى الموقف الرافض عن نفسه فى الاجتماع السنوى الأخير الذى عقدته الرابطة الأمريكية للأنتربولوجية عام ١٩٧٦ فى واشنطن ، حيث دارت مناقشات طويلة وصاخبة حول الفرع الجديد من العلوم الاجتماعية المسمى « البيولوجيا الاجتماعية »[٥٠] .

(هـ) التطور والوراثة : يقول الدكتور هرمان راندال :

من البديهى أن يكون من الضرورى حدوث بعض التغيرات فى النسل لكى يتم الانتخاب الطبيعى . أما دارون نفسه فذهب إلى أن التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل « طحنة » كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعى .

لكن المعرفة الأوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار . أما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم فهى نظرية دى فريز ، القائلة بأن

(٤٩) انظر مجلة عالم الفكر عدد يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣ .

(٥٠) مجلة عالم الفكر عدد إبريل ومايو ويونية ١٩٧٧ ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ .

التغيرات القابلة للتوريث يجب أن تكون واسعة ومفاجئة أو قفزات كاملة أو (تبديلات) تعتمد على القليل من التغيرات الواقعة تحت الملاحظة وتنادى باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة .

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضًا عن رشفات لا توضح كيفية حدوث مثل هذه التغيرات وأسباب حدوثها .

وقد عمد بعض علماء الحياة إلى إحياء نظرية لا مارك القائلة : إن الفرد يؤالف نفسه مع محيطه الجديد ، وإن مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك . إلا أن بعض التحريات التى ارتبطت باسم وايزمان والتى تظهر أن علقة الحياة الأصلية التى تتكون منها الخلايا الحية فى الحيوان أو النبات ، وهى بذرة النسل المقبل ، تبدو منذ بدء تكون الجنين تقريبًا منغلقة تمام الانغلاق عن باقى الجسم حتى ليصعب تصور كيف أن مثل هذا التكييف الوظائفى يمكن أن يكون خاضعًا لمؤثرات خارجية ..

هذه التحريات دفعت بالأكثرية الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا إطلاقًا بأن الصفات المكتسبة يمكن أن تورث ، وأن يرجعوا مشكلة أصل الشكل الجديد بكاملها إلى تغيرات تحدث مصادفة فى علقة النسل ذاتها . **ويسلم علماء الحياة اليوم فى أننا لا نعرف شيئًا عن أصل الأجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة** : ويشدد الإيمان العلمى على أنها تحدث بسبب تغيرات كيماوية فى علقة النسل . وقد أظهرت التجربة أن محيطًا ذا درجة حرارة مختلفة أو المعالجة بواسطة شعاع ، يمكن أن يعدلا مباشرة الجنيات التى تقرر مصير الوراثة ، وهذا يوحى لنا أن شعاعًا «كالشعاع الكونى» الذى يملأ جونا يمكن أن يكون السبب المباشر للجينة لكن كلمات . ت . هـ . مورغان مازالت تلخص الموقف :

« **إن أسباب التغيرات التى تؤدى إلى ميزان جديد لا نعرفها** » .

لكن نورًا كثيرًا ألقى على عنصر آخر من عناصر التطور : ذلك أن عمل راهب نمساوى مغمور اسمه جيريغور مندل ، أدى إلى صياغة قوانين الوراثة العادية ، وكان حافزًا للبحث عن آليتها ..

ومع أننا لاحظنا عددًا وافرًا من التغيرات فإن هذه المعرفة المعينة فى الوراثة لم تنجح بالكشف عن أسبابها[٥١] .

(و) كذلك يساق ضد النظرية ما يشاهد من التحول الفجائى الكلى فى بعض الأنواع .. ومثال ذلك تحول دودة القز إلى فراشة .

يقول بذلك الدكتور جوستاف جولييه[٥٢] .

* * *

ويقول الدكتور جون كيمنى :

(إن التعليل المناسب هو الذى يمكننا من التكهن بالنتائج قبل حصولها ، غير أنه ما من نظرية فى النشوء والارتقاء تمكننا اليوم من القيام بتكهنات على هذا الغرار)[٥٣] .

ويقول الدكتور كونانت عن داروين :

إن تخيله للنشوء كيف حدث ويحدث قد تغير اليوم تغيرًا يحمل المرء على أن يقول إن نظرية قديمة قد ذهبت وحل محلها شيء جديد .

ثم إن مسألة الحياة على هذه الأرض كيف نشأت مسألة لا تزال إلى اليوم غامضة كغموضها عند داروين وفى أيامه[٥٤] .

* * *

ثانيًا : وهكذا يتبين لنا أن نظرية النشوء والارتقاء لا تقوم على أساس من المشاهدة التجريبية وإنما على أساس من الافتراضات الاعتقادية البحتة .

يقول الأستاذ عباس العقاد : إذا رجعنا إلى مكان مذهب التطور من العلم لم نجد من يحسبه علمًا قاطعًا مفروغًا من أصوله وفروعه .

وأكبر أنصاره لا يدعى له أكثر من أنه صحيح فى بعض ملاحظاته ومقارناته .

ويجوز بعد ذلك أن يكون التطور قد حصل فى جهات عديدة لا فى جهة واحدة

---

(٥١) ص ١٥١ تكوين العقل الحديث جـ٢ وسنزيد هذه النقطة توضيحًا فى مبحثنا عن لاحتمية القوانين فى مجال الإنسانيات ص .

(٥٢) انظر الإسلام ونظرية التطور لمحمد أحمد باشميل ص٥٠ ، ٥١ .

(٥٣) الفيلسوف والعلم ص٢٨٨ .

(٥٤) مواقف حاسمة — ص ٧٦ .

وألا يكون ملازمًا للارتقاء ، وإن كانت شواهد الارتقاء أكثر من ظواهر النكسات[٥٥] .

وكما يقول الأستاذ وحيد خان :

(إن محاميّ نظرية الارتقاء لم يتمكنوا حتى الآن من تمكيننا من مشاهدة أو تجربة أى أساس تقوم عليه مزاعمهم .

فعلى سبيل المثال : ليس بوسعهم أن يثبتوا لك بالرؤية المباشرة فى معمل ما كيف توجد الحياة من مادة لا حياة فيها ..

وهكذا لم يخضع أى تغيير من نوع إلى آخر لتجربة أو مشاهدة من أى إنسان .. فلم يحدث أن أجريت تجارب فى إحدى حدائق الحيوانات فخرجت الزراف من بطون الشياه . ولقد عبر السيد آرثركيث عن رأيه فى نظرية الارتقاء بأنها « العقيدة الأساسية فى المذهب العلمى » . ولم يقل بأنها حقيقة علمية ، وكذلك عرفت موسوعة علمية نظرية الارتقاء بأنها نظرية قائمة على تفسير بدون براهين ..) .

* * *

أما أوبارين فقد قامت نظريته على افتراض ظهور « الحياة » لمجرد تطور التجمعات إلى البروتوبلازم .

والتدليل على صحة هذا الفرض – على أساس المنهج العلمى – يكون بتحقيقه علميًا .

فهل فعل أوبارين ذلك ؟ .

لقد بدأ أوبارين واثقًا من إجراء هذه التجارب العملية ، فى أهم نقاط هذه النظرية الخاص بظهور الحياة فهو يقول فى ختام كتابه الذى بسط فيه نظريته :

(إن النجاح الذى حققته علوم الجيولوجيا السوفيتية حديثًا تؤيد « الوعد » بأن مسألة خلق كائنات حية بسيطة بطرق صناعية ليس ممكنًا فحسب بل سيحقق عما قريب ..) .

ولكنه تراجع عن ذلك .

يقول فى بداية بحثه الذى ألقاه فى المؤتمر الدولى للبحار فى نيويورك فى عام ١٩٥٩ : (إن جميع المحاولات التى أجريت لتوليد الحياة من المواد غير العضوية سواء تحت ظروف طبيعية أو فى المعمل قد باءت بالفشل) .

ثم يبدو يائسًا معتذرًا عن فشله فيقول أيضًا فى نفس العام : (إن الظروف الطبيعية

(٥٥) عقائد المفكرين فى القرن العشرين .

والكيمائية التى سادت على الأرض فى معمل الطبيعة العظيم – قبل ظهور الحياة – والتى تمت فيها التفاعلات المعقدة التى أدت إلى ظهور تلك الحياة تختلف تمامًا عن الظروف السائدة الآن . ومن ثم فمن غير المحتمل إن لم يكن من المستحيل أن تتم نفس هذه العمليات فى المعمل ، وإن تمت فإلى حد معين فقط)[٥٦] .

ولعلك تلاحظ أن نظرية التطور تحتاج إلى قولين متناقضين : تحتاج إلى القول بأن الظروف الطبيعية التى سادت على الأرض واحدة فى جميع العصور ، وذلك فى الأخذ بدلالة الحفريات ، ثم تعود فتحتاج إلى القول بأنها ليست كذلك وذلك فى عجزها عن توليد الحياة . ويدلل الدكتور ف . هـ مترام على أن الحياة تختلف كل الاختلاف عن الجزيئات ، والذرات والإلكترونات ، فيقول :

(إن الحياة كلما كونت أصناء[٥٧] مجسمة من المواد ..

– وهى مواد لها خاصية معينة فى استقطاب الضوء – لا تكونها إلا على نسق واحد : يمينية أو يسارية ، أما عندما تركب هذه الأصناء ماديًّا فى أنبوبة الاختبار فى المعمل ، فإن نوعيها : اليمينى واليسارى ينتجان بمقادير متساوية من كل منها .. ويتضح من ذلك أن الحياة تعمل مالا تعمله المركبات الكيمائية ، وأنها تختلف كل الاختلاف عن الجزيئات ، والذرات والإلكترونات)[٥٨] .

ويقول كونانت عن النظريات التى تبحث فى أصل الحياة : (إن الباحث فى هذا الأمر لن يجد إلا آراء قليلة .. لا يمكن – إلا بشىء من الكرم – أن نسميها فروضًا مثمرة نافعة ..) .

ويقول : (إن الآراء التى تخرج تحاول تفسير أصل الحياة كثيرة كل عشرة منها بقرش وأنا لا أستطيع أن أسميها بأكثر من خواطر ..) .

ويقول : (إنه فيما يختص بمسائل مثل أصل الجرانيت والبترول والحياة فسوف ننظر إلى ما كنا نقوله فيها فى عام ١٩٥٠ عند حلول عام ٢٠٠٠ ونعجب من أنفسنا كيف قلناه وكيف أسغناه)[٥٩] .

---

(٥٦) انظر تراث الإنسانية عدد ٣ مجلد ٢ .

(٥٧) جمع صنو ، والصنوان المجسمان يكون أحدهما كالصورة المعكوسة فى المرآة بالنسبة لصنوه الآخر .

(٥٨) الأساس الجسمانى للشخصية ص ١٩٩ .

(٥٩) مواقف حاسمة ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٩ .

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

(على أن أنصار التولد الذاتى لا يزالون فى حيرة من القول به ..

فإنهم لم يثبتوه بتجربة ، بل يفرضونه فرضًا ، ولم يقيموا عليه دليلاً علميًّا ثابتًا وفى معتقدى أن التولد الذاتى إن صح وقوعه بالتجربة لأوقع الماديين فى إشكال آخر أنكى من القول بالخلق الأول . لأنهم حتى مع ذلك لا يستطيعون أن يعرفوا سر الحياة وتولدها) .

وينقل عن العلامة الفرد روسل وولاس قوله فى عام ١٩٢٣ (إن نواة الخلية الحية ليست شيئًا كيماويًّا عويص التركيب وفى الإمكان إعادة تركيبها ثانيًا إذا حللت . ولكنها حينئذ لا تكون نواة حية . إنهم — أى الماديين — يتجاهلون ذلك كله . يتجاهلون القوة المدبرة الخفية التى تمكن الخلية الحية بفضل تأثيرها من الدور فى سلسلة من التحويلات يستحيل إيضاحها بأية طريقة كيماوية أو ميكانيكية)[٦٠] .

وما يقوله الأستاذ إسماعيل مظهر عن نظرية التولد الذاتى للحياة ينطبق تمام الانطباق على نظرية النشوء الذاتى للأنواع أو نظرية النشوء والارتقاء عند داروين .

* * *

وإذن فكما يقول الأستاذ وحيد خان : (يعتمد أصحاب نظرية التطور نظريتهم بالرغم من هذه الفرضيات التى لم تخضع للبحث التجريبى بناءً على أخذهم بمبدأ أن العلم لا ينحصر فى الوقائع التى يمكننا تجربتها مباشرة ، وإنما يعتبر أن أية قرينة منطقية تستند إلى تجارب ومشاهدات غير مباشرة يمكنها أيضًا أن تصبح حقيقة علمية بنفس درجة الحقائق العلمية التى تتمكن من مشاهدتها مباشرة ، وعلى هذا الأساس لا غير ، تم اعتراف العلم بالإلكترون على أنه حقيقة علمية بالرغم من أنه لا يخضع للمشاهدة ، نظرًا لتناهى وجوده فى الصغر بحيث لا يمكن لمنظارٍ ما شاهدته ولا يمكن لميزان ما وزنه كما تمّ اعترافه بظواهر مماثلة أخرى .. على أنها حقائق علمية ..

إذا كان الأمر كذلك فإن الحقائق الدينية يمكن أن تدخل فى ساحة العلم على نفس هذا المنوال) .

يقول البروفيسير مانديز فى شرحه لأسباب قبول نظرية الارتقاء :

---

(٦٠) ملتقى السبيل ص ٥٧ ، ٥٨ . وانظر ماذكرناه فى مبحثنا عن غيبيات الحياة ، فى كتابنا عقائد العلم .

أولاً : هذه النظرية توافق جميع الحقائق المعلومة .

ثانيًا : فى هذه النظرية تفسير لكثير من الوقائع التى لا يمكن فهمها إلا عن طريقها ..

ثالثًا : لم تظهر بعد نظرية تناسب وتوافق الحقائق بهذه الدقة ..

ويعلق الأستاذ وحيد خان على ذلك فيقول : (فإذا كانت هذه الأدلة كافية لجعل نظرية الارتقاء حقيقة مقبولة فى ضوء مقاييس الاستدلال العلمية ، فإن هذه الأدلة نفسها موجودة كذلك فى جانب الدين بصورة أشد وأكمل . وفى هذه الحالة يعجز العقل الحديث عن تبرير رفضه للدين ، باعتبار أنه غير قابل للبحث العلمي .. مع تكافؤ الأدلة بين نظرية الارتقاء والدين كليهما) .

ثالثًا : من ناحية الصدفة :

فى المنهج العلمى يتمسك العالم بمبدأ الحتمية ، ويستبعد المصادفة والاتفاق لأنه ينظر إلى الظواهر على أنها ضرورية وليست ممكنة ، وإلا فقد العلم شرعيته أصلا ..

ومع ذلك فقد تورطت مذاهب التطور فى المصادفة لتنسج بها نظريتها فى أهم محاورها (٦١) :

أولاً : فى الحركة الأولى التى حدثت للمادة فى حالتها الأولية الراكدة .

ثانيًا : فى ظهور الحياة فى البروتوبلازم .

ثالثًا : فى ظهور الإنسان بتكوينه المشتمل على العقل وعلى الجهاز البدنى شديد التعقيد .

يقول الدكتور يوسف عز الدين عيسى :

(لا يمكن أن تتصور بأى حال من الأحوال أن جهازًا دقيقًا معقدًا أشد التعقيد متناسقًا كالمخ ، قد تكون من تلقاء نفسه نتيجة المصادفة العمياء ..

ولو نظرنا إلى طريقة التنفس مثلا فى الحيوانات المختلفة على اختلاف درجاتها ابتداء من الأميبا — ذلك الحيوان البسيط المكون من خلية واحدة — إلى أن نصل إلى الإنسان أرقى الحيوانات لوجدنا أن عمليات التنفس هذه تتم بطرق وأجهزة مختلفة ، ولكنها جميعًا تنتهى إلى

---

(٦١) ستتحدث عن هذه المسألة بالتفصيل فى مبحثنا عن عجز العلم عن تجنب القول بالمصادفة من مبحثنا نقد العلم الخالص .

نفس النتيجة ، وهى أكسدة المواد الغذائية وانطلاق الطاقة التى يستخدمها الحيوان فى أوجه نشاطه المختلفة .

وعندما نقول إن الطيور لكى يخف وزنها كونت فى عظامها أكياسًا هوائية فهذا قول يدعو إلى الضحك . إذ أن الطائر ليست لديه القدرة على تغيير تركيبه ولا يمكن أن يقوم بإحداث هذا التغيير الواعى سوى القدرة الإلهية)[٦٢] .

وهذا فى حد ذاته كاف لكى يجعل من مذهب التطور الذى قدمه داروين وأتباعه وأوبارين وأتباعه مذهبًا « اعتقاديًا بحتًا »[٦٣] .

رابعًا : قاعدة التشابه والترتيب :

إن أدلة التطور الحيوى المستمدة كلها من علم التشريح المقارن ، وعلم الأجنة ، وعلم التقسيم ، وعلم الحفريات ، ترجع كلها إلى قاعدتين : التشابه ، والترتيب .

وهما لا يؤديان بالضرورة إلى الاعتراف بوجود علاقة ذاتية بين الأطوار ، بل على العكس من ذلك ، يؤيدان موقف الدين فى تفسيره لكل منهما بوجود إرادة إلهية عليا .

ومن العجيب أن يسوق الأستاذ إسماعيل مظهر اعتراضه على القائلين بالخلق المستقل على النحو التالى :

(ماذا يقول مؤيدو هذا القول فى تشابه الأنواع الحية وتقارب صورها من صور الحفريات التى يعثر عليها فى ذات البقعة التى تقطنها ؟ .

وليظهر زعماء الخلق المستقل السبب فى مشابهة الأنواع الحية فى أستراليا للأنواع المنقرضة ..)[٦٤] .

يالله ، لقد أدهش السيد فى اعتراضه وأعجز ..

ويكفى فى الرد عليه فى هذا ما يقوله الدكتور يوسف عيسى :

(إن تشابه الحيوانات فى الإطار الأساسى لتكوينها يدل على وجود أسلوب واحد للخلق يبدعه خالق واحد .

---

(٦٢) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث .

(٦٣) انظر مبحثنا عن « المصادفة » فى مبحثنا « نقد العلم الخالص » .

(٦٤) ملتق السبيل ص ٢٦١ .

فعين القطة مثلا لا تختلف فى تكوينها عن عين البقرة أو الأرنب أو الإنسان .
وكذلك الجهاز الهضمى والعصبى والغدد الصماء وغيرها من الأعضاء فى شتى أنواع الحيوان تدل على وجود أسلوب واحد للخلق . تمامًا كما يقرأ الإنسان بعض صفحات من كتاب أحد مشاهير الكتاب فيستدل عليه من أسلوبه)[٦٥] .

وفى قاعدة الترتب :

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر : (إن تدرج وجود الحيوانات والنباتات التى نعثر على بقاياها مستحجرة فى باطن الأرض ، ليدل واضح الدلالة على أنها لم تخلق طفرة خلال عصر محدود من العصور ، وإنما نشأت متسلسلة بعضها من بعض متعاقبة فى الوجود الزمانى)[٦٦] .

ونحن نقول إن غاية ما تدل عليه هذه الحفريات أن الأنواع « نشأت متعاقبة فى الوجود الزمانى » أما أنها نشأت « بعضها من بعض » وهذا هو جوهر مذهب النشوء والارتقاء فليس فى هذه الحفريات ما يدل عليه .

وإن الأمر هنا أشبه بمن يقول : إن الترتيب الزمانى المتدرج الدقيق فى اللقطات الفوتوغرافية التى تسجل قصة سينمائية « مثلا » يدل على أنها « نشأت متسلسلة بعضها من بعض » فى حين أنه من الظاهر أن ذلك ليس دالا على شىء أكثر من التعاقب الزمانى .

يقول الأستاذ وحيد خان :

(إن نظرية الارتقاء لا تثبت شيئًا أكثر من أن الأنواع المختلفة لم توجد فى وقت واحد ، بل وجدت أنواع مختلفة فى مراحل مختلفة ، وأن هناك ترتيبًا زمنيًّا فى الأنواع الحية ، أى أن الأنواع البسيطة للحياة وجدت قبل الأنواع الحية المعقدة . والأمر الذى لا يزال غير ثابت بكل قطعية هو : هل الأنواع الحية المعقدة هى حقيقة صور راقية للأنواع البسيطة التى وجدت فى الزمن السحيق ثم تطورت تلقائيًّا إلى صورها الحالية نتيجة للعمل المادى الطويل ؟ أم أنها ليست لذلك ؟ .

إن المشاهدة تؤكد الجزء الأول ..

أما الجزء الثانى من نظرية الارتقاء فلا يزال افتراضًا محضًا اختلقه العلماء الذين آمنوا بتلك

---

(٦٥) مجلة عالم الفكر العدد الرابع من المجلد الثالث .
(٦٦) ملق السبيل ص ٢١٦ .

النظرية ، وهذا الجزء الافتراضى من نظرية الارتقاء لا يمكن مشاهدته تحت أى ظرف من الظروف ، كما أنه غير قابل للخضوع للتجارب بأى شكل من الأشكال هذا ، فى حين يتوقف الاستدلال بنظرية الارتقاء على ثبوت هذا الجزء الثانى منها فقط)[٦٧] .

* * *

خامسًا : إنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى تقوم عليها نظرية التطور من حيث وجود تشابه وترتيب بين الأنواع فإن ذلك لا يقتضى إلغاء الإرادة الإلهية :

١ – إن الذين ينكرون الخالق بناء على نظرية التطور يتصورون أن الخالق ليس فى إمكانه أن يوجد مخلوقاته بترتيب ونظام سابقين فى زمن طويل .

وهذا التصور خاطئ سواء ثبتت نظرية التطور أم لم تثبت .

إنه مع التسليم الجدلى بأن نظرية التطور تقوم على قوانين حتمية ، فإن ذلك لا يلغى الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصورًا بشريًّا[٦٨] .

إنه من العجيب أن فكرة التطور التقدمى التى يتبناها العلم الحديث (والإلحاد الحديث) ، لا تستقيم إلا إذا أخذنا بفكرة وجود إله عالم مدبر للكون[٦٩] .

ويوضح الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى ذلك فيقول :

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه . فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت ، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال ؟ .

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها . .)[٧٠] .

ويقول الدكتور ف . هـ . مترام :

(إنك لا تجد علماء الأحياء كلهم يقفون جنبًا إلى جنب مع نظرية التطور .

---

(٦٧) انظر مبحثنا عن « لاحتمية القوانين » .

(٦٨) نتحدث عن هذه المسألة بالتفصيل فى مستهل بحثنا بعنوان (حتمية القوانين لاتلغى الإرادة الإلهية) .

(٦٩) نتحدث عن هذه النقطة بالتفصيل فى ختام مبحثنا عن أن (حتمية القانون لايلغى القول بالإرادة الإلهية) .

(٧٠) مجلة عالم الفكر العدد ٤ المجلد ٣

فها هو ذا وود جونس يؤمن بتوارث الصفات المكتسبة . وهذا أيضًا س . رسل يرى أن علم الحياة لا غنى له عن أن يفترض وجود قوة حكيمة موجهة مقابل القول بقانون الانتخاب الطبيعى . .

خذ مثلا قطعة من نسيج غضروفى أخذ من فقس بيضةووزعت فى حوض ملاحظة زجاجى : كيف يتسنى لها أن تعرف كيف تنمى وتشكل العقد والنتوءات الضرورية لعظمة فخذ كامل الخلقة والنمو ؟ .

نعم : كيف يتسنى للداروينية الحديثة تفسير هذه المعميات ؟ .

لاشك أنها تقف مبهوتة تترنح)[٧١] .

ويقول الأستاذ وحيد خان : (لا يزال الإنسان من آلاف السنين يؤمن بأن خالقه وخالق الشجر هو القادر المطلق ، مع أنه ظل طوال هذه القرون الطويلة يشاهد الطفل يصبح رجلا كاملا بعد أربعين سنة من ولادته ، والشجر العملاق يكتمل عوده بعد قرن أو نصف قرن من الزمان ، ولكن هذه المشاهدة لم تزلزل من إيمان الإنسان بأن الله هو القادر المطلق ، فعقله لم يوجب أبدًا — أن كون الله « الخالق القادر المطلق » يستلزم ظهور الإنسان والشجر فى أشكالها الكاملة مرة واحدة .

وهكذا فإن كشوف المستقبل حتى لو أثبتت أن مظاهر الحياة ، إنما ظهرت إلى الوجود نتيجة لخضوعها لعمل تطورى طويل الأمد ، فإن ذلك الإثبات — الذى لم يتوافر حتى الآن — لن يبطل قضية الدين ، ولن يستلزم إعادة النظر فيها ، ذلك لأن هذا الإثبات المفترض إنما يتعلق بأسلوب الله فى الخلق ، ولا يفسر لنا ماهية الخالق) .

ويقول اللاهوتيون أصحاب كتاب « العلم وما فوق الطبيعة » : (إن العلل الثانوية التى تبدو فى أعمال الطبيعة لا تبطل العلة الأولى التى تنتهى إليها جميع العلل وتقف عندها جميع المقاصد والغايات)[٧٢] .

وبوصولنا إلى هذه النقطة يمكننا أن نقرر النقطة الخامسة التى أوردناها فى نقدنا لهذه النظرية . .

---

(٧١) الأساس الجسمانى للشخصية ص ٢١٤ .

(٧٢) انظر عقائد المفكرين فى القرن العشرين للأستاذ عباس العقاد ص ٥٨ .

وهى أنه مع التسليم بصحة الافتراضات التى قامت عليها فهى لا تقتضى إلغاء الإرادة الإلهية .

وهذا هو المعنى الذى أدركه بوخنر الملحد متخوفًا من وجود ثغرة فى النظرية تؤدى إلى القول بالإرادة الإلهية إذ يقول :

(سيان عند الفيلسوف حصول الفعل الخالق مرة أو مرات ، فالتسليم به ولو مرة إقامة للمعجزة مقام الناموس الطبيعى)[٧٣] .

ويقول الدكتور هرمان راندل :

(إن الكنيسة الكاثوليكية لم تأت حتى الآن بأى تفسير نهائى أو توكيدى لسفر التكوين فى التوراة ، والكاثوليك أحرار أن يأخذوا قصة الخليقة بأى معنى يبدو لهم عقليًا أو علميًا والنقطة الوحيدة التى تعارض بها العقيدة الكاثوليكية الآراء البيولوجية معارضة مباشرة ، هى فى تشديدها فى أن الجسم فى نقطة معينة من التطور الخلاق قد اتخذ نفسًا خالدة .

ومن الواضح أنه اعتقاد لا يمكن إقامة الدليل البيولوجى على بطلانه)[٧٤] .

ويقول الأستاذ يوسف كرم : (قد نسلم بالتطور ، ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعًا قائمًا بذاته بسبب ما يختص به من علم وفن وصناعة وخلق ودين ، وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان ..)[٧٥] .

وبالفعل فقد ذهب إلى ذلك كل من والاس وفرجو[٧٦]

٢ — ومادام أن هذه النظرية كما بينا لاتلغى بالضرورة الإرادة الإلهية ، فإنه ينبغى أن يبقى فيها مكان خاص لنظرية الخلق الخاص بالنسبة لبعض الأنواع على الأقل — إذا وردت بذلك الأخبار الصحيحة .

ولاشك أن الأخبار الصحيحة قد جاء بها القرآن الكريم فيما يتعلق بخلق آدم عليه السلام ، وما ورد فى القرآن بهذا الخصوص لايترك احتمالا لادخال آدم عليه السلام فى سلسلة التطور التى

---

(٧٣) ملقى السبيل ص ٥٧ .

(٧٤) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ٢٢٨ .

(٧٥) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم .

(٧٦) انظر كتاب الإسلام ونظرية التطور لمحمد أحمد باشميل ص ٥٢ ، ٥٣ .

نسجتها افتراضات نظرية التطور. [٧٧]

وذلك للأسباب الآتية :

أولا : إن ماذكره القرآن الكريم عن ملابسات خلق آدم يحتم القول بظهوره مستقلا وليس على مراحل من التدرج غير الملحوظ فى مدارج الأنواع المختلفة.

وهذا ماتقتضيه دعوة الله تعالى ملائكته للسجود لآدم إثر خلقه إياه يقول تعالى :

(وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرًا من صلصال من حمأ مسنون . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين) . ٢٨–٣١ سورة الحجر.

والنصوص القرآنية الواردة فى نفس هذا المعنى كثيرة انظر الآيات ١١ ، ٣٤ من سورة البقرة والآيات ٦٠ وما بعدها من سورة الإسراء ، والآيات ٤٩ ومابعدها من سورة الكهف والآيات ١١٥ من سورة طه على سبيل المثال .

ثانيًا : إن ماذكره القرآن عن آدم يقتضى ظهوره وهو فى أعلى مراحل النضج البشرى لا كونه فى أدنى هذه المراحل كما تقضى بذلك نظرية التطور ، وذلك مايدل عليه قوله تعالى :

(وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إنى أعلم مالا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم ، قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم اقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ماتبدون وماكنتم تكتمون) ٣٠–٣٣ سورة البقرة

ثالثًا : إن ماذكره القرآن عن خلق آدم يقتضى ظهوره لاعلى نحو يتفق مع السنن العادية ، كما تقضى بذلك نظرية التطور إن صحت ، وإنما على نحو خارق لهذه السنن ، وهذا مايدل عليه قوله تعالى :

---

(٧٧) ذهب الأستاذ محمد أحمد باشميل إلى أن نظرية داروين لاتتعارض مع القرآن الكريم – إثباتًا أو نفيًا – حتى فى مسألة خلق آدم نفسه ، ولم أجد فيما ذكره شيئًا يؤيد وجهة نظره هذه ، وأنا أختلف معه فى هذه النقطة تماما . ومن علماء الإسلام الذين أدركوا أبعاد هذه النظرية وعارضوها بشدة الأستاذ جمال الدين الأفغانى . أنظر كتاب الأستاذ باشميل « الإسلام ونظرية التطور » .

(إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون . الحق من ربك فلا تكن من الممترين) . ٥٩– ٦٠ سورة آل عمران

وبما أن سيدنا عيسى عليه السلام قد خلق من غير أب بطريقة خارقة للعادة ، وأن الآية تقرر أن خلق آدم مثله ، فإن النتيجة الحتمية لذلك أن خلق آدم تم بطريقة خارقة للسنن العادية .

* * *

ومن العجيب أن أحدث البحوث التى تدور حول أصل الإنسان أخذت تقرر أخيرًا ما قرره الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا – برغم أنف السطحيين من أذناب الداروينية .

فى الأنباء العلمية الأخيرة أنه يدور الآن الحديث عن نظرية أثارت ضجيجا كبيرًا ، هى نظرية « السوسيون بيولوجى » أو « علم الأحياء الاجتماعى » .

تقول مجلة « الأبزرفر » الصادرة فى واشنطن ، فيما نقلته عنها جريدة الأهرام الصادرة فى القاهرة فى ١٩٧٨/١٢/٣٠ :

(منذ ألقى البروفيسور جورج شتاينر ، أستاذ الكيمياء الحيوية فى جامعة ييل الأمريكية . بحثًا له فى أحد المؤتمرات عام ١٩٦٩ واستخدم فيه مصطلح « سوسيوبيولوجى » بدأ « العلم » الجديد الذى حوله باحثون آخرون إلى «نظرية» جديدة لتفسير الوجود « الاجتماعى – البيولوجى » للإنسان تفسيرًا واحدًا . يهدف إلى ترسيخ حقيقة – أكدتها الأديان السماوية ببساطتها الصافية من قبل وهى أن الإنسان متميز عن الكائنات الحية جميعًا . قد يشترك معها فى بعض الصفات « الفيسيولوجية ، ولكنه يختلف عنها ويتميز وحده بصفات بيولوجية أساسية ، ثم بالعقل ، وبالقدرة على صنع الأدوات لأهداف محدودة واختراع اللغة واستخدامها ، وبالتنظيم الاجتماعى

ومنذ أوائل السبعينات انتقلت قيادة السوسيوبيولوجى من جامعة ييل إلى جامعتى بيركلى ثم هارفارد ، حيث كان يعمل البروفيسور إدوارد ويلسون – أحد مؤسسى العلم الجديد وأحد أوائل من يسعون الآن إلى تحويله إلى نظرية شاملة . وفى العام الماضى ، أصدر ويلسون أول كتاب ينزل بالنظرية الجديدة ، من مرتفعات المتخصصين إلى مستوى القارئ العادى ، واختار ويلسون لكتابه عنوانًا بسيطًا « حول الطبيعة البشرية » .

● عن علماء البيولوجيا ، يقول ويلسون إن علم القرن الماضى كان يعتقد بأن الإنسان

لايتميز عن بقية الثدييات » بيولوجيًا إلا ببعض الصفات الفيسيولوجية التى اكتسبها من خلال « تطوره وارتقائه . كانتصاب القامة ، وتطور تركيب الأطراف الأمامية ، واتساع فراغ الجمجمة بما يسمح بنمو مقدمة المخ .. إلخ ..

وجاء علم القرن العشرين لكى يكتشف أن « الإنسان » نوع متميز ربما منذ بدء الخليقة وأن امتيازه منقطور فى خلاياه التى تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله ، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية (الجينات) تطورًا خاصًا — برغم تأثره بما يكتسبه الإنسان من معلومات وقدرات جديدة فى صراعه ضد الطبيعة .

● وعن علماء الاجتماع الوضعيين والتاريخيين « كالماركسيين » ، فإنهم كانوا يعتقدون بأن الإنسان توقف غالبا عن التطور البيولوجى والفسيولوجى وأن تطوره انتقل إلى مجال « المخ » والجهاز العصبى نتيجة « دخوله فى مرحلة تكوين المجتمعات أى أن تاريخ الإنسان أصبح تاريخًا اجتماعيًا » فقط ، وليس تاريخًا بيولوجيًا ، وأن مخ الإنسان . وقدراته العصبية وحدها هى التى تتغير مع مكتسبات العلوم والتكنولوجيا وأدوات وأساليب الإنتاج « مع تسليمهم بأنه ليس للإنسان أى تميز بيولوجيًا يفصله عن عالم « الثدييات » الحيوانى إلا ببعض الصفات الفسيولوجية تتجسد فى بعض المهارات التى تمارسها أعضاؤه والتناسق المتطور لجهازه العصبى ومركزه فى المخ .

وجاء العلم الجديد لكى يكتشف أن للإنسان « صفات ثابتة » لايلحقها أى تغيير ، لأنها صفات تحملها خلاياه الوراثية ، كأنها بصمات أصابع شخص واحد لاتتغير طوال عمره ، وأن المكتسبات الجديدة تضاف إلى تلك الصفات الثابتة ولاتمحوها أو تبدلها .

● وعن علماء الأنثروبولجى ، يقول ويلسون أن أصحاب هذا العلم الجديد نسبيًا كانوا يحاولون تفسير الوجود « الاجتماعى » والتاريخى للإنسان عن طريق تركيبة نظرية تجمع بين علوم الآثار وتاريخ التكنولوجيا وتاريخ العلم وتاريخ العقائد والفنون ، يربط بينها تصور فسيولوجى اجتماعى ، وأنهم كانوا يفسرون « التغييرات » والاختلافات التى شهدها تاريخ البشر على أساس تبادل التأثير بين تطور استخدام الإنسان لأعضائه ومهاراته ومعارفه ، وبين التحولات الاجتماعية المختلفة صغيرة أو كبيرة فكانوا قادرين على الاحساس بالتمايزات بين الثقافات المختلفة . عبر عصور التاريخ أو بين الأمم والحضارات .

ولكنهم لم يضعوا فى اعتبارهم الخصائص الواحدة التى تكررت فى كل أنواع السلوك

البشرى واللغات والثقافات . لدى كل الأمم والحضارات والتى تكاد تكون من السمات التى يتميز بها النوع الإنسانى ويظل يتميز بها كأفراد أو جماعات وأمم لكى تفصله بشكل عام عن عالم « الحيوان » وتتيح له الوضع المناسب للخروج من سجن الطبيعة وحدودها إلى رحاب الحرية التى انتزعها اعتمادًا على هذه الصفات الخاصة به وحده والتى تشترك فيها كل فصائله وأنواعه أى كل الأمم والقوميات والحضارات .

ويقول ويلسون إن نظرية التطور « الداروينية » نسبة إلى داروين من أكثر علوم القرن الماضى تأثرا بالنظرية الجديدة . إنها فى ضوء هذه النظرية لم تعد قادرة على تفسير سلوك الأفراد ، برغم احتمال صلاحيتها لتفسير جانب من سلوك الجنس البشرى ككل . فالقول بأن صراع البقاء يؤدى إلى بقاء الأصلح قد ينطبق على الأجناس بشكل عام ، ولكنه على المستوى الفردى كان يقتضى أن تختفى تماما القيم الأخلاقية التى يقوم عليها جزء هام من أسس أى مجتمع . ا هـ .

الفصل الثالث

مذهب التطور الاجتماعي

يرجع التفكير التطوري فى عمومه إلى زمن أبعد من ظهور داروين . كذلك فإن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء من مرحلة دنيا ومستوى متخلف إلى مرحلة الحضارة الحديثة ظهرت فى كتابات عدد من علماء الأنثروبولوجيا والثقافة والاجتماع قبل أن تظهر نظرية داروين بقرن كامل على الأقل .

فبينما كان دى موبرتوى مثلا يعبر فى الخمسينات من القرن الثامن عشر عن آرائه التطورية فى البيولوجيا ، كان الفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو يتتبع فى مقالاته تطور الإنسان من الحالة الوحشية إلى مرحلة الحضارة .

يقول هردر Hezder فى فلسفته فى التاريخ (١٧٧٤) :

(إن الشجرة النامية ، والإنسان المكافح ، لابد أن يمر بمراحل متعددة فى تطور مستمر . وهذا مايظهره بصورة عامة تحليل الطبيعة وأعمال الله . وهذه هى حالة الجنس البشرى)[١] .

ويصدق هذا الاتجاه على كتابات الفلاسفة الاجتماعيين منذ أيام الفيلسوف الرياضى الفرنسى كوندورسيه (١٧٤٣ – ١٧٩٤) الذى حاول فى كتابه الشهير عن تقدم الروح الإنسانية أن يتتبع تطور الجنس المستمر خلال الزمن .

وفى عام ١٨٤٣ كتب عالم الأنثروبولوجيا الألمانى « جوستاف كلم (١٨٠٢–١٨٦٧) كتابه الهام عن تاريخ الثقافة ، وضع فيه مبدأين يحكمان فى نظره عملية التطور : الأول مايسميه « ثنائية السلالات البشرية » ، وهو يعنى انقسام الجنس البشرى إلى فئتين :

شعوب سلبية تعيش على النقل والتقليد وشعوب إيجابية لديها القدرة على الابتكار

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١١٧ .

والخلق ، ومع ذلك فإن الإنسانية عنده فى عمومها تميل إلى الانتقال من الفئة الأولى إلى الفئة الثانية مارة بثلاث مراحل : مرحلة الوحشية أو الهمجية ، التى يمارس فيها الإنسان الصيد والتمرد على السلطة .

ومرحلة الاستئناس التى يمارس فيها الزراعة والخضوع للسلطة وبخاصة للسلطة الدينية .

ومرحلة الحرية التى يتحرر فيها من سلطة رجال الدين (٢) .

ووجد هذا التفكير التطورى تعبيرًا دقيقًا فى كتابات أوجست كونت ونظريته عن الحالات الثلاث (٣) .

ويقول الدكتور أحمد أبو زيد (يمكن القول بأن أكبر الفضل فى انتشار فكرة التطور فى القرن التاسع عشر وسيطرتها على معظم مجالات الفكر الإنسانى يرجع إلى علماء البيولوجيا التطوريين الذين ذهبوا إلى أن الكائنات العضوية المعقدة تطورت من أشكال وصور بسيطة للغاية) (٤) .

وهنا تظهر ضخامة الأثر الذى أحدثته نظرية داروين .

لم يكن داروين يتوقع لنظريته كل ذلك التأثير الذى تعدى مجال الحياة البيولوجية إلى بقية العلوم الأخرى : طبيعية كانت أو إنسانية مما دفع أحد كبار علماء الأنتروبولوجيا الأمريكيين المعاصرين الأستاذ ألفريد كروبر إلى القول بأن هناك :

(نوعًا من عدم التناسب بين الإسهام المحدود الذى أسهم به داروين فى العلم — والذى ينحصر فى وضع وتجسيد مبدأ الانتخاب الطبيعى — وبين كل هذا التأثير الهائل الذى تركه تأسيس هذا المبدأ البيولوجى على العلم الكلى) (٥) .

فقد كان هذا المبدأ البيولوجى بمثابة ثورة على الأوضاع السائدة فى كل العلوم والتخصصات . ولكنها قوبلت بكثير من المقاومة العنيدة فى كل مجالات الفكر والعلم ، وبلغت تلك المقاومة أشدها فى مجال التفكير الدينى والدراسات اللاهوتية فى أوربا ..

ومع ذلك فقد دفعت تلك الثورة علماء العصر إلى البحث عن أصول الأشياء مثل أصل

---

(٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ بحث للدكتور أحمد أبو زيد .

(٣) انظر مبحث « التطور العقلى » .

(٤) مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٠ .

(٥) انظر عالم الفكر يناير وفبراير ومارس ١٩٧٣ تمهيد فى النشوء والارتقاء ص ٣ .

اللغة – وأصل المجتمع ، وأصل الحضارة وأصل العائلة ، وأصل الدين أيضا بنفس الطريقة التى بحث بها داروين عن (أصل الأنواع)[٦] .

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أصبحت فكرة التطور أسلوبا ومنهجًا يتبع ليس فقط فى فهم الحياة والكون ، بل وأيضا فى فهم الإنسان والمجتمع بالذات ككائن عضوى حى ، ومقارنة مايحدث فيه من تغيرات وتطورات بما يحدث فى الكائنات العضوية الأخرى .

ومهما تختلف الآراء فى أهمية تلك النظرية وقيمة الفكرة التى وراءها فالذى لاشك فيه أنها أحدثت ثورة هائلة فى التفكير الإنسانى كله ، وأفلحت فى أن تؤسس حركة من أهم الحركات الفكرية فى العصر الحديث ، ونعنى بها : التطورية الاجتماعية وفرعها الأكثر تخصصا وهو الداروينية الاجتماعية) ثم يقول :

(ومن الغريب أنه على الرغم من أن هذه الحركة الفكرية تحمل اسم داروين فإن داروين نفسه لم يكن « داروينيًّا اجتماعيًّا » إن أمكن استخدام مثل هذا الإصطلاح هنا)[٧]

وفى عام ١٨٥٠م– قبل ظهور كتاب أصل الأنواع ، لداروين بتسع سنين ، كان هربرت سبنسر يضع أسس نظريته عن التطور الاجتماعى فى أول كتبه وهو كتاب Social Statice (صاغ سبنسر قانون التطور صياغة غامضه على النحو الآتى : « التطور هو تكامل المادة وما يصاحبها من تشتت الحركة ، تشتتًا وتكاملا تنتقل المادة فى أثنائها من حالة التجانس المفكك إلى حالة اللاتجانس المتماسك المحدود) .

ويقضى قانون التطور عند هربرت سبنسر بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة تلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد ..

والطبيعة مادة وحركة .

وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة[٨] ، وتقضى هذه النظرية بأن تطبق على جميع الأشياء :

---

(٦) المصدر السابق .

(٧) عالم الفكر عدد يناير فبراير مارس ص ١٠٥ – ١٠٦ .

(٨) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٤٧ .

أولا فى الفلك ، ثم فى علم طبقات الأرض ، ثم فى علم الحياة ، وأخيرا فى العلوم الاجتماعية . والدين [٩] .

فى كل ذلك يجرى التطور من البسيط إلى المعقد وهو ما يشكل جوهر التقدم كما تراه هذه النظرية [١٠] .

ويقول الدكتور هرمان راندال بالنسبة للدين :

كان الدين واللاهوت يعتبران حتى القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية ، والآن ينظر الناس إلى الدين فى ظل النظرة التطورية على أنه نتاج اجتماعى وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعى لتجارب الناس الدينية ، وينظرون إلى اللاهوت كصياغة عقلية لبعض مشاعر وتجارب أساسية فى الطبيعة البشرية . ولم يعد المفكرون يعنون بتقديم الدليل على إثبات وجود الله ، ولكنهم باسم التطور يتحدثون عن « معنى الله فى التجربة البشرية » ، ولم يعودوا يقيمون الدليل على الحياة الآخرة ، ولكن يدرسون أثر الاعتقاد بالخلود فى السلوك الإنسانى .. إلخ ..

وفى ألمانيا — أعطى ج . أى . ليسنغ زعيم حركة التنوير الكبير تعبيرًا قويًا لفكرة التطور فى الحقل الدينى حاول فيه التوفيق بين فكرة التطور ، والحقائق الدينية . وذلك فى كتابه « تثقيف الجنس البشرى الذى نشر عام ١٧٨٠ فقد ذهب إلى أن الوحى السماوى يشغل فى حياة الجنس البشرى ذات المكان الذى تشغله التربية فى حياة الفرد . أى أنه متطور باستمرار لايتوقف أبدًا . أما الفكرة السائدة عن وحى إلهى أول خيم فوقه الظلام بعدئذ من جراء جهل الناس ومكرهم فهى فكرة غير مقبولة لديه .

وبدلا منها . ينظر إلى الدين كوحى متطور لحقيقة الله . تقدم من روحية بدائية وعقلية خرافية إلى الديانة المسيحية .

ولكن حتى العهدين القديم والجديد ليسا سوى مرحلتين من عملية النمو هذه (!!!)

والمسيحية ليست سوى خطوة فى الطريق إلى ديانة روحية أسمى ، والناس يتلقون من الله بفضل جهودهم حقيقة بعد أخرى كلما كانوا مستعدين لها . وليس الوحى كاملا ونهائيًا فى أى

---

(٩) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ، ص ١٣٧ ، ١٤٣

(١٠) بينا فى مبحثنا عن « التقدم من خلال النظرة المادية » إن التطور فى المادة من جانب ، وفى الحياة من جانب آخر يسيران فى خطين متعاكسين أنظر .. كتابنا (العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم .) .

دور من الأدوار والتاريخ البشرى بكامله يجسم نمو الإنسانية بهدى إلهى [١١]

ويعرض إميل بوترو فلسفة سبنسر فى تطور الدين إذ يوضح أن الدين عند سبنسر من معطيات التجربة وأنه يخضع لقانون التطور كأية ظاهرة أخرى (ونقطة البداية فى جميع الأديان — عنده — هى فكرة القرين أو الشبح التى تطورت إلى وجود الأرواح السفلى ، ثم إلى وجود الأرواح العليا ، ثم إلى القول بإله واحد) وبالرغم من أن سبنسر يقرر أنه لا يوجد شىء خارق للطبيعة .. فإنه كان يترك مكانًا للدين من حيث يرى أن هناك أمورا يعجز المرء عن إدراكها كمسألة أصل العالم ، ووجود الله ، والزمان والمكان .

ويرى سبنسر أن الدين ليس شيئا مصطنعا اخترعه العقل بوحى من نزوات خياله ، أو تحت تأثير مخاوفه وآماله ، بل هو رد فعل تلقائى للفكر والقلب استجابة لتأثير العالم الخارجى على الإنسان .

ولا يرى سبنسر أن بين العلم والدين تعارضًا ، لرجوعهما إلى أصل واحد ، إذا المصدر الذى يرتد إليه كل منهما إنما هو عملية احتكاك العقل البشرى بالعالم ، أو تفاعله مع الطبيعة ، وهو يقرر أننا لو نفذنا إلى أعماق كل منهما لاستطعنا أن نجد أساسًا مشتركًا تتلاقى عنده الحقيقة الدينية مع الحقيقة العلمية [١٢] .

وقد تغلغلت هذه الفكرة فى أوساطنا الثقافية متجاهلة الصعوبات التى تمثلها فى الجانب الدينى .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر مبشرًا ومدافعًا عن هذه الفكرة . (علمتنا هذه الأبحاث أن مثل الأديان كمثل الأنواع الحية فى الطبيعة .

لم تخلق فجأة ، بل إنها قد مضت متطورة فى خُطًا نشوئية تدريجية ، حتى أن الديانات التى أتى بها مبشرون من أكبر من يذكرهم التاريخ قدرًا ، قد كونت على أساس كان بذاته نتاجًا لخطا من النشوء والتدرج المستمر) [١٣]

ويقول :

(إن أولى البدايات الدينية بين السلالات الفطرية تنحصر فى مظاهر من المعتقدات هى

(١١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١١٧ .

(١٢) يحاول سبنسر أن يوفق بين نظراته تلك وبين حقيقة الدين انظر ماذكرناه فى مبحث « العبادة » من كتابنا عقائد العلم .

(١٣) ملقى السبيل ص ١٠٤

عبارة عن صورة من صور الرئى الروحانى ، يصحبها عادة اعتقاد فى السحر والشعوذة)[١٤]

ويقول :

(وغالبًا ما كانت تجتمع صغار الألهة مع إله رئيسى فتؤلف ثالوثًا خاصًا ..

وهكذا كانت الحال فى مصر القديمة حيث كان كبير الآلهة فى إقليم مايقترن بزوجة ويعقب ولدًا)[١٥] .

ويقول :

(وبقاء الأصلح سنة يصح تطبيقها على الكائنات العضوية أفرادًا وأنواعًا . كما يصح تطبيقها على الآثار العقلية ومنتجات الفكر ..

ومن هنا عفت آثار الوثنية الأولى وعقبتها أديان التوحيد متابعة لرقى الإنسان المدنى وحاجته الاجتماعية)[١٦]

أفيدرك إسماعيل مظهر نتائج هذه النظرية بالنسبة للأديان السماوية ؟

بالنسبة للدين الذى كان عليه آدم عليه السلام ؟

بالنسبة للإسلام فى عصور قادمة تفترض النظرية أن الأديان فيها خاضعة للتطور والترقى والسير دومًا نحو ماهو أصلح ؟

وقد كان يمكن أن نبحث لمظهر وأمثاله عن مهرب لكى لايقع فى نتيجة مذهبه هذا من أن الإسلام ليس دينا سماويًا — أنزل من الله على الأنبياء جميعا ، أو على محمد ﷺ : إلا أنه لايترك لنا هذه الفرصة .

فهو يقول : (إن الطفرة محال حتى فى عالم الفكر)[١٧] .

ومن العجيب أنه بذلك يبدى تجاهلا لما عليه نظرية التطور الداروينية من القول بالطفرة .

إن تطبيق فكرة التطور على « الدين » تؤدى منطقيًا إلى ماذهب إليه فويرباخ من الاعتراف بالدين على أنه من صنع الإنسان .. والقول بأن فكرة « الله » نفسها ليست سوى مثل أعلى متغير وضعه الناس لأنفسهم سدًا لحاجات مايسميه « التجربة الدينية » [١٨]

---

(١٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

(١٥) ملقى السبيل ص ١٠٦ .

(١٦) ملقى السبيل ص ١٤٧ .

(١٧) ملقى السبيل ص ١٣١ .

(١٨) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١١٩ .

وهى عند من لايكشفون عن وجوههم ، تؤدى بالضرورة إلى تكذيب النصوص الدينية التى تقرر سمو التصور الدينى عند سيدنا آدم عليه السلام ، وتقرر استحالة قبول تعدد الآلهة فى أى عصر من عصور النبوة كما تقرر وحدة الدين عند الله : (إن الدين عند الله الإسلام) .

وقد تنطبق هذه النظرية — أو لا تنطبق — على الأديان الوضعية ، أما الدين الذى هدى الله إليه الإنسانية منذ آدم ، فلا يقبل هذه النظرية على أى حال من الأحوال . وأنه لمن العبث فى تقديرنا وفى تقدير كل منصف أن نتخذ هذه النظرية المتهاوية أساسًا تفسر فى ضوئه الحقائق الدينية الإلهية مهما تكن صعوبات هذا التفسير أو استحالته فى كثير من النقاط الرئيسية .

— وإن كان من الجائز أن تتخذ أساسًا لتفسير الأديان الموضوعة .

وسنبين فيما يلى أنهيار مزاعم هذه النظرية وفقا لما تقرر فى مجال العلماء التطوريين أنفسهم ، وذلك فى أهم الأركان التى يفترض أن تقوم عليها :

أولا :فى ادعاء المماثلة بين التطور الاجتماعى والتطور البيولوجى

ثانيًا : فى ادعاء التلازم بين التطور والتقدم

ثالثًا : فى ادعاء قدرتها على تفسير التاريخ .

رابعًا : فى قيامها على نذر قليل من المعلومات .

خامسًا : فى قيامها على تأملات افتراضية .

أما انهيار النظرية فى « المنظور القيمى » ، فهو ماتتحدث عنه فى مبحثنا عن « شقاء العلم » فى كتابنا « العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم » .

أولا : فى قياس التطور الاجتماعى على التطور البيولوجى :

يمكن أن يقال : إن سبنسر لم يتمكن من أن يربط بأسلوب واضح بين النظريتين البيولوجية والاجتماعية إلا بعد أن نشر داروين « أصل الأنواع » .

فى عام ١٨٦٣ أى بعد ظهور كتاب داروين بأربع سنين ظهر كتاب سبنسر عن المبادئ الأولى ، الذى يعد المدخل الأساسى لفلسفته التطورية الاجتماعية[١٩] .

(وقد كان هذا التصور العام للتطور سابقًا على نشر كتاب داروين . كما كان قائما على عمل علماء الأحياء من الألمان الذين زعموا أن الطابع الذى يميز الأشكال العليا من الكائنات

(١٩) وانظر أيضا « العلم والدين لاميل بوترو ص ٨٤ وما بعدها .

العضوية هو زيادة التخصص فى الوظائف وفى الأعضاء)[٢٠] .

لقد ساهم علم الحياة الداروينى مساهمة هامة فى نظرية التطور الاجتماعى : إذ أدى إلى تأسيس علم نشأة الإنسان الكلاسيكى ، أو المقارن الذى وضعه تايلور ولانج وفريزر ومورغان ، ودفع العلماء إلى جمع نماذج من الثقافات والمؤسسات البدائية حتى إذا رتبت ترتيبًا ملائمًا أمكن أن يخلقوا منها أنظمة تأملية لتفسير النمو الاجتماعى .

يقول الدكتور هرمان راندال :

(على مثل هذه المواد المتشعبة والتعميمات السريعة أقيم علم الاجتماع بقوانينه الاجتماعية المبسطة إلى درجة السخف)[٢١] .

يقول الدكتور أحمد أبو زيد :

(إن الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين ينظرون إلى الإنسان على أنه حيوان حامل للثقافة وناقل لها عن طريق المحاكاة والتعليم ، وهما عمليتان تختلفان كل الاختلاف عن عملية نقل الخصائص والصفات الفيزيقية عن طريق التكاثر البيولوجى ..

ومن هنا فإن كلا من هاتين العمليتين تؤلف موضوعا لعلم مستقل متمايز تماما عن العلم الآخر .

وعليه فليس ثمة مايدعو إلى تفسير النظرية الاجتماعية تفسيرا بيولوجيًا أو صياغتها فى حدود وألفاظ مصطلحات البيولوجيا ، وإن كان هذا لايمنع من وجود بعض أوجه الشبه بين التطور البيولوجى والتطور الثقافى)[٢٢] .

وبالرغم من أن جوليان هكسلى مازال يحاول فى القرن العشرين أن يبقى على الاتجاه القديم الذى كان سائدًا فى القرن التاسع عشر من محاولة إقامة علم تطورى للإنسان والمجتمع يستند على مقابلة التطور الاجتماعى بالتطور البيولوجى :

(فإن هذه المحاولات — كما يقول الدكتور أحمد أبو زيد — لاتعبر فى الوقت الحاضر عن رأى كل علماء البيولوجيا فكثير من هؤلاء العلماء يرتابون فى إمكان فهم التطور البشرى عن طريق المماثلة بالتطور البيولوجى ، والغالبية العظمى من المتخصصين فى العلوم الإنسانية فى

---

(٢٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٧٩ .

(٢١) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

(٢٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

الوقت الحاضر لايهتمون بالدراسات التطورية ويتجهون فى دراسة الثقافة والمجتمع والنظم اتجاهًا وظيفيًا)[٢٣] .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

بالرغم من طبيعة الإنسان البيولوجية فإن الطرق والمفاهيم التى استعارتها العلوم الاجتماعية من علم الحياة بعد عام ١٨٥٩ أدخلت إلى علم الإنسان من الإبهام بقدر ما أدخلت من التوضيح فالمقايسة بالعضوية أبعدت أنظار الناس عن دراسة المجتمع الحقيقى دراسة مثمرة .

والقائلون بالانتخاب الطبيعى ألقوا رداء من الظلام على النواحى الهامة لاختلاف النمو الاجتماعى عن النمو الطبيعى . وأدت الطريقة المقارنة إلى تشويه الحقائق وتزويرها وكان لابد من بذل جهد كبير من نقد أنصاف الحقائق الخاطئة .

حتى أن تقدم العلوم الاجتماعية فى الجيل الأخير كان إلى حد كبير عبارة عن دحض للنظريات الكبيرة المستوحاة من التطور الداروينى[٢٤] .

ثانيًا : ادعاء التلازم بين التطور والتقدم :

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(يتفق العلماء التطوريون فى الأغلب فى أن الصفة الغالبة على سير الحضارة هى التقدم . وأن التدهور ليس إلا حالة استثنائية عارضة ومؤقتة ، وأن الحياة تسير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من التقدم والرقى)[٢٥] .

(وربما كان الفيلسوف الاجتماعى البريطانى هربرت سبنسر هو الأكثر استخدامًا لكلمة « تقدم » فى كتاباته بالمعنى التطورى دون أن يضمنها فى الوقت نفسه أى معان أخلاقية أو معيارية)[٢٦] .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

(ذهب عدد من المفكرين إلى القول « بأن الغاية الوحيدة التى يكشف عنها مجرى الطبيعة

---

(٢٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٧ .
(٢٤) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .
(٢٥) مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١١ ، ١١٢ .
(٢٦) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص٣١٦ .

هو التغير والنمو ذاتهما ، وعلى ذلك جعلوا من النمو مثلهم الأعلى . فالعلم عملية من النمو ، وهو نمو مستمر صوب التنوع والتعدد . ومن هنا كان غنى الحياة ومضاعفة صورها وإمكانياتها قانون الطبيعة وهو فى الإنسان معًا .

الحياة هى بذاتها المبرر لوجودها وإن عالما ينتج التنوع الغنى الذى نراه محيطا بنا ، ويعد بمستقبل أكثر تنوعًا وغنى للمجتمع البشرى ، يجب أن يكون خيرًا فى ذاته ، فالطبيعة لاتتوقف عن إنتاج الجدة والتنوع ، والتطور بكلمة واحدة تطور خلاق . والإنسان الواقف على القمة يمتلك فى ذكائه أكبر عامل خلاق فى العالم ، فليعش إذن ، وليفعل ولينتج وليخلق ، وهو يوقف نفسه على العمل من أجل العمل ، والنمو من أجل المزيد من النمو يصبح طبيعيًّا وإنسانيًّا وآلهيًّا إلى أبعد حد ممكن) (٢٧)

ثم يقول الدكتور هرمان راندال فى نقد هذه النظرة :

(لقد ظهر أنه لايوجد هناك أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة . وإن جانبًا من التبدل الاجتماعى قد حدث نتيجة للهيئة المتبدلة ، وذلك بالدرجة الأولى عن طريق إنتشار المؤسسات بفضل الاتصالات الثقافية .

(قد يكون هذا التبدل تدريجيًّا وقد يكون شديدًا مفاجئًا وقد يتجه إلى الوراء وقد يتجه إلى الأمام .. فيكون إما تقدمًا أو تفسخًا ، والسبيل الوحيد لفهم التطور الاجتماعى هو بالدراسة المركزة الصابرة للثقافات المحلية المحدودة على مسرحها التاريخى والجغرافى)

ويقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(إن فكرة التطور بمعنى التقدم والارتقاء لم تسلم من كثير من الانتقادات العنيفة التى وجهها إليها عدد من العلماء ورجال الدين بالذات .

وقد ظهر هذا الاتجاه بشكل واضح جلى ، عند بعض رجال الدين واللاهوت على الخصوص فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

ومن أكبر مشايعى هذه النظرة الأسقف هويتلى أسقف كانتريرى فى ذلك الحين . وقد كتب هويتلى فى ذلك كتابًا بعنوان « مثال عن أصل الحضارة » . كان له دوى كبير فى ذلك الحين .

---

(٢٧) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص٣١٦ انظر نقدنا القيمى لهذه النظرة فى مبحثنا عن قيمة الإنسان من خلال النظرة الكونية فى كتابنا العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم .

ويبقى هويتلى كل كتابه على حجة استقاها من تيبوهر أحد أعداء النظرة التقدمية المتطرفين . وكان تيبوهر ينكر بشدة إمكان نهضة الإنسان الأول وتقدمه وارتقائه من مرحلة متوحشة أولى ، إلى المراحل الأكثر تحضرًا عن طريق التطور التلقائى الذاتى ، ودون تدخل أية عناصر أو عوامل أخرى . وكان يتحدى العلماء التقدميين فى أن يأتوا بمثال واحد لشعب بدائى واحد أمكنه أن يرقى إلى مرحلة التحضر من تلقاء نفسه . إنما البدائيون عنده وعند أتباع نظرية تدهور الثقافة الأولى سلالة متدهورة من شعب متحضر فى الأصل . وقد أفلحت هذه النظرة فى إغراء وجذب بعض العقول الكبيرة الممتازة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مثل :

الكونت دى ميستر ، ودى بروسس ، وجوجيه .)

ثم يقول :

بالرغم من تحمس تايلور — من علماء الأنتروبولوجيا — لنظرية التقدم ..

فإنه : (لايتردد فى أن يعترف بأن نظام الرق فى العالم القديم ، كان أسمى وأرقى من العبودية والرق فى المستعمرات الأفريقية تحت نير الاستعمار الحديث .

وأن العلاقات الجنسية عند الشعوب البدائية ، تتضمن عناصر أسمى وأكثر تهذيبًا من نظرة الرجل للمرأة عند كثير من الشعوب الشرقية (المعاصرة) .

وأن نظام مجالس شيوخ القبائل فى المجتمعات البدائية ، تكشف عن درجة عالية من الحكم الديمقراطى هى أسمى ولاشك من الديكتاتورية الأوربية فى العصر الحديث) (٢٨) ويذكر تايلور فى هذا الصدد مدى تمسك الكاريبيين — كشعب بدائى — بالأمانة إلى جانب التواضع والسماحة إلى حد أنه لو ضاع شىء ما من مكان ما فإنهم يقولون على الفور وبدون أدنى تكلف كما لو كانوا يقررون مسألة بديهية لايرقى إليها الشك : « لقد كان هنا أحد المسيحيين ، أى الأوربيين » (٢٩)

ثم يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أمكن للعلماء المعاصرين أن يسقطوا من حسابهم تماما فكرة « حتمية التقدم » التى كان يتمسك بها التطوريون القدامى . خاصة وأن الدراسات الأنتروبولوجية الميدانية الحديثة كشفت عن تفاوت المجتمعات الإنسانية المختلفة ، بل والمجتمعات التى توصف عادة بأنها بدائية .. فى

(٢٨) تايلور للدكتور أحمد أبوزيد .

(٢٩) عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٣ .

درجة التقدم والتطور. فبينما وصل بعضها إلى حد الثورة الجارفة ، يكاد البعض الآخر لا يكشف عن أى درجة من التقدم وإنما يعيش فى حالة من الركود والاستقرار.

ونظرية التطور عن طريق « التكيف الثقافى » ، تسمح بقبول هذا التفاوت والتسليم به.

كما تقبل إمكان وجود الركود والتطور جنبًا إلى جنب ليس فقط فى المجتمع الإنسانى ككل ، بل فى كل مجتمع على حدة. بل أن « الاستقرار » قد يكون دليلا على نجاح عملية التكيف ، لأن الثقافة التى يتم تكيفها بنجاح تميل إلى رفض أى تغيرات أخرى) (٣٠)

ثالثًا : تفسير التاريخ والحضارة :

إذا كان ماركس لم يهتم بكتابات داروين إلا من حيث إفادته فى موقفه العدائى من الدين والمثالية ، فإن إنجلز تأثر بداروين تأثرًا عميقًا ، وبدأت على يديه عملية تطعيم النظرية الماركسية ببعض التأثيرات الداروينية عن طريق إبراز التكنولوجيا كوسيلة يعتمد عليها الحيوان البشرى للتكيف مع البيئة الطبيعة.

ثم كان كل من جوردون تشايلد وليزلى وايث من أكبر علماء الاجتماع المشايعين للاتجاهات القديمة اللذين يخرجان التطورية الكلاسيكية فى كتاباتهما ببعض آراء سبنسر وماركس.

ولكن آراء تشايلد وليزلى وايت لايمكن اعتبارها ممثلة للعلم الاجتماعى الحديث كما يقول جون جرين. فقد تعرضت هذه الآراء للنقد اللاذع من علماء الأنثربولوجيا ، وقد جاء معظم هذه الإنتقادات من جوليان ستيوارد.

يقف جوليان ستيوارد موقف المعارضة من التطورية الكلاسيكية التى كانت تبحث عن القوانين العامة التى تحكم تطور الثقافة الإنسانية ككل ، وتحاول إعادة بناء للتاريخ عن طريق افتراض سير الأحداث فى خط واحد أو طريق واحد ، وتذهب فى ذلك إلى تصور أن المجتمعات والثقافات لابد أن تمر بمراحل متتابعة محددة ومرسومة بدقة ، بحيث تكون كل مرحلة منها مترتبة على ماسبقها من مراحل ، وتؤدى فى الوقت ذاته إلى المرحلة التالية.

فلقد نبذ جوليان ستيوارد منذ البداية فكرة البحث عن تلك القوانين التى يزعم التطوريون الكلاسيكون — ومعهم جوردون تشايلد ، وليزلى وايت — إنها تحكم التطور الثقافى والاجتماعى

---

(٣٠) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٦ ، ١٢٧.

To: www.al-mostafa.com

ككل ، كما نبذ الفكرة التى كانت سائدة من قبل من أن التطور الثقافى هو امتداد للتطور البيولوجى أو أنه ملازم « للتقدم » .

ويؤمن جوليان ستيوارد بما يسميه « النسبية الثقافية » و« التفرد التاريخى » ، ومع ذلك فإنه يميل إلى (أن التطورات الثقافية تخضع للقانون وأن التكيف مع البيئة الطبيعية هو عامل هام فى التغير الاجتماعى) .

وفى هذه النقطة يختلف ستيوارد مع الكثيرين من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا الذين يميلون إلى التهوين من شأن البيئة الطبيعية والدور الذى تلعبه الثقافة ، على أساس أن البيئة الواحدة قد يوجد بها أنماط ثقافية مختلفة (وأن النمط الثقافى بالتالى يتطور حسب عوامل وعناصر ديناميكية . داخلية تتحدى كل التوقعات العلمية)[٣١] .

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(إن كتابات العلماء المعاصرين تعتمد فى المقام الأول على الدراسات الميدانية ما أمكن ، وعلى الحقائق المؤكدة ، بعكس الحال فى كتابات القرن الماضى التى كانت تعتمد على ما أسماه دوجالد ستيوارت بالتاريخ الظنى أو التخمينى لمعرفة الصورة الأولى التى كانت عليها النظم الاجتماعية ، لإعادة تركيب تاريخ المجتمعات البشرية وتصنيفها ، من حيث درجة رقيها وترتيب مراحل الحضارة التى مرت بها هذه المجتمعات حتى الآن ، وذلك حسب نظام عقلى دقيق يرسمون هم أنفسهم خطته ويحددونه تحديدًا تعسفيًا . ولذا فكثيرا ما يصلون إلى نتائج غريبة ومتناقضة فبينما نجد — على سبيل المثال — السير هنرى مين يذهب إلى أن العائلة الأبوية هى الشكل الأول للنظام العائلى على الإطلاق ، نجد باخوفن يذهب إلى أن الإنسانية عرفت أولا — بعد مرحلة الإباحية المطلقة نظام العائلة الذى يرتكز على الانتساب إلى الأم قبل أن تصل إلى العائلة الأبوية ، ومن الطريف أن مين وباخوفن نشرا نتائج دراستيهما فى نفس السنة عام ١٨٦١)[٣٢] .

(إن معارضة الغالبية العظمى من التطوريين المعاصرين للنظرية التطورية الكلاسيكية لاتتوقف عند حد عدم قبول المماثلة بين التطور البيولوجى والثقافى والاجتماعى ، وتأكيدهم لأهمية التفرد التاريخى والنسبية الثقافية ، وإنما تذهب ببعضهم إلى حد إنكار أن يكون التنافس

(٣١) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٧ — ١٢٠

(٣٢) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

والصراع من وسائط ووسائل التقدم الاجتماعي على ما كان يذهب إليه هربرت سبنسر في نظريته عن البقاء للأصلح .

فكلمة الأصلح في رأيهم اصطلاح غير دقيق ومضلل ولا يفيد بالضرورة الامتياز والسمو في الخصائص والقوى والقدرات في كل الأحوال .

وهذا معناه أن العلماء المعاصرين – ويشاركهم في ذلك عدد من علماء البيولوجيا أنفسهم – يميلون إلى التشكك في الدور الذي يلعبه الانتخاب الطبيعي في التاريخ البشري والتهوين من أهمية ذلك في التاريخ) (٣٣)

إن ألفريد لويز كروبير هو العالم المعاصر الذي بدد الأحلام في إقامة علم طبيعي للتطور التاريخي ، وأسدل ستارًا كثيفًا على هذه الدعوة .

وتقوم آراء كروبير على التمييز بين المدخلين التاريخي والعلمي لدراسة الظواهر الاجتماعية . فالعلم إنما يعنى بالتجريد والبحث عن القوانين والدقة في القياس ، ويستعين في ذلك بإجراء التجارب الدقيقة . وذلك بعكس المنهج التاريخي الذي لايسعه إلا أن يبين نواحي الشبه بين الظواهر الثقافية والكشف بالتالي عن الأنماط لا القوانين .

ومع أن كروبير يرى أن كلا المنهجين يمكن تطبيقهما على كل الظواهر الموجودة في الكون بلا استثناء ، فإنه يقرر أن استخدام المنهج العلمي يحقق نجاحًا أكبر في دراسة الظواهر العضوية بينما يناسب المنهج التاريخي دراسة الظواهر الثقافية الاجتماعية والسيكولوجية .

وبهذا التمييز يهدم كروبير كثيرًا من آمال العلماء التطوريين المحدثين .

ولا يهتم كروبير في كتابه « صيغ النمو الثقافي » بالبحث في « لماذا » أي عن أسباب التغير الاجتماعي ، اعتقادا منه أن المهمة الأولى للأنثروبولوجي هي البحث عن « كيف » أي عن الطريقة التي تعمل بها الثقافات .

كما كان يرى أن التاريخ أوسع وأعمق وأكثر تنوعًا من أن يرد إلى مجرد عدد من العوامل المتتابعة .. (٣٤)

يقول كروبير : (إن العمليات الحضارية الفعالة تكاد تكون مجهولة لدينا والعوامل التي تتحكم في بناء الحضارات لاتزال لغزًا بالنسبة لنا .. وليس في وسع المؤرخ حتى الآن سوى أن

---

(٣٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ .

(٣٤) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٢ – ١٢٥ .

يبحث عن الأشياء ويصل ما بين الذى يبدو منها متباعدا جدًا ، ويوازن ويوحد ، لكنه فى الحقيقة لايفسر ، ولا هو من حقه أن يمسخ الظواهر شيئًا آخر . إن طريقته ليست هى العلم ، وإن كل الذى نستطيع أن نقوم به جميعًا هو أن نتحقق من هذه الفجوة وأن يخلف فينا عمقها اللامتناهى انطباع المهابة والتواضع ، وأن نمضى فى سبيلنا على حافتيها دون القيام بمحاولات كاذبة لسد الفجوة الأبدية ، أو التفاخر بلا حق بإقامة جسر بين حافتيها) (٣٥)

رابعًا : فى الاعتماد على نذر قليل من المعلومات والاكتفاء بالتأملات الافتراضية . والأحكام الاعتقادية :

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

إن النظريات التى كان يصنعها هؤلاء العلماء لم تكن تقوم على الحدس والتخمين فقط – وإنما كان يداخلها – على مايقول إيفانز برتشارد : كثير من العناصر التقويمية أيضا .. وكانت تفسيراتهم للنظم الاجتماعية لاتعدو أن تكون موازين ومعايير نظرية لقياس التقدم ، بحيث توضع أشكال النظم أو العقائد التى كانت موجودة فى أوربا وأمريكا فى القرن التاسع عشر فى طرف ، وتوضع النظم والعقائد البدائية فى الطرف المقابل .

وهكذا نجد أنه على الرغم من إيمانهم بأهمية المذهب التجريبى فى دراسة النظم الاجتماعية ، فإن علماء القرن التاسع عشر لا يكادون يقلون عن الفلاسفة الأخلاقيين فى القرن الثامن عشر اعتمادا على الجدل والتفكير النظرى والمسلمات التحكمية) . (٣٦) .

يقول الدكتور هرمان رندال فى بيان كيف قامت هذه النظرية على « تأملات استنتاجية » لا على منهج علمى تجريبى :

(إن المذاهب الاستنتاجية التأملية الكبيرة التى رتبت الوقائع بحيث تنسجم مع افتراضاتها كمذهب كونت وسبنسر انهارت امام هجمات المحققين الباحثين) .

ويقول :

(إن علماء تطوريين بارزين كهربرت سبنسر ولستر . ف . وورد الأمريكى بالرغم مما قد زينوا به صفحات مؤلفاتهم من الألفاظ البيولوجية .. بقوا إلى حد كبير من أصحاب المذهب

---

(٣٥) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٩٥ – ١٩٧ .

(٣٦) عالم الفكر يناير فبراير مارس ص ١١٦ .

الاستنتاجي — التأملي — المعتمدين على اليقينيات المسبقة إذ يبتدئون من بضع مقدمات مفترضة ويذهبون منها إلى بناء مذاهب واسعة . وهذا واضح كل الوضوح في حالة سبنسر الذى عالج التطور وهو متأثر بالميول الموروثة من القرن الثامن عشر ، المنادية بالمذهب الميكانيكى فى العلم ، وبمذهب حرية العمل فى المجتمع .

لقد حاول سبنسر أن يقحم جميع الحقائق ضمن مجرى تطورى كونى منسجم واحد ، ينمو كل شيء فيه من حالة بسيطة غير متميزة إلى حالة عضوية بالغة الفردية وحاول أن يثبت — على طريقة القرن الثامن عشر — بأن ثقل الكون بكامله يكمن وراء النظرية الفردية فى المجتمع . وهكذا بالرغم من أهمية منزلته بإدخال فكرة التطور العامة فى دراسة المؤسسات الاجتماعية ، فإنه أيضًا نقل الطريقة الاستنتاجية إلى مفاهيم التطور ، وقد استغرق تحرير العلوم الاجتماعية من هذا النقل المضلل والافتراض التوكيدى جيلا بكامله .

وقبل أن ينهى عمله الضخم بزمن طويل أصبحت صفحات كتابه صفراء وعديمة الجدوى [٣٧])

ويقول عن هربرت سبنسر وا . ب تايلور : أنهما عمما من بضع ملاحظات نظمًا بسيطة قاسية ، بموجبها تنمو المؤسسات التى تتفتح بذاتها بصورة آلية متبعة نفس الترتيب فى كل أنحاء العالم . وبناء على ذلك كان لابد للمجتمع فى كل مكان أن يجتاز نفس المراحل المحدودة منذ الشيوعية البدائية والحرية الجنسية ، حتى الأشكال (العليا) للحضارة الأوروبية الحالية .

(وقد أدخلت الحقائق بمهارة فى هذه القواعد ، دون أقل انتباه إلى الوسائل التى تجرى بها هذه التبدلات على اعتبار أنها كانت تتم « بالتطور » .

ونذكر من هؤلاء العلماء التطوريين التوكيديين ، لويس مورغان الذى وجد خطته بين الهنود الأيركويين وهم لسوء الحظ جماعة فريدة من نوعها .

وج . ج فريزر الذى يحوى كتابه « الشجرة الذهبية » معلومات زاهية ومغلوطة وصلت إليه بطريق غير مباشر .

بعد مرحلة البدء هذه ، دخل علم الأنتروبولوجيا مرحلة أخرى تحطمت فيها نظرياته المحببة بفعل الحقائق الباردة . فاضطرت فكرة التطور الثابت السائر فى خط واحد ، إلى التراجع إزاء الدراسة الممحصة) .

---

(٣٧) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

ويقول :

(لقد كان من المستحيل تقريبا أن يتجنب الباحث انتخاب حقائقه التى يريدها على نور نظرية سبق أن اعتقد بها .

وماشيده بناة الأنظمة هدمه النقاد . ففى علوم الاقتصاد ، ونشأة الإنسان والاجتماع والسياسة ، بل فى كل حقل أخذ كبار المفكرين يشعرون أن جميع النظريات لاتلبث أن تفند بزيادة المعلومات .

لكن هنالك شيًا واحدًا بدا أنه وحده قد اكتسب بصورة نهائية : وذلك أن على الناس أن يجدوا الحقائق ، وأن يدعوا النظريات تتحمل نتيجتها ، تلك كانت حالة العلوم الاجتماعية العامة فى مطلع القرن الحاضر) .

ويبين الدكتور هرمان راندال النتائج السلبية الهدامة التى يؤدى إليها إيمان العلماء بهذه النظرية :

(كانوا دائمًا يبدءون من معرفة ناقصة عن المجتمع البشرى المعقد التركيب ، معتقدين دائمًا بأن من الممكن استكشاف بضعة مبادئ بسيطة وإنشاء علم كامل منها ، وكانوا ينتهون دائمًا إلى نظرية اجتماعية قادرة على تحطيم العقائد التقليدية ، ولكنها عاجزة عن أن تقيم بدلا عنها نظامًا أكثر شمولا منها ، كان كل منهم يحمل فكرة علم الاجتماع العظيمة الأهمية . ولكن أحدًا منهم لم يكن يملك لا الطريقة ولا الحقائق اللازمة لإنجاز مثل هذه المهمة . لهذا نرى العلوم الاجتماعية التى نشأت فى القرن الثامن عشر بالرغم من كونها أدوات انتقادية عظيمة قد انتهت إلى نظم شاملة ومتحجرة أثبتت عجزها عن أى حل) [٣٨] .

التطور الأخير لعلم الاجتماع المعاصر

يقول الدكتور أحمد أبوزيد :

(أخذت المشكلات التطورية تتراجع بشدة وتتوارى من التفكير الاجتماعى والأنتروبولوجى المعاصر .

أو على الأقل تتخذ شكلا جديدًا يختلف عما كانت فى القرن الماضى .

---

(٣٨) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ٤٦٣ .

كذلك فإن نظرية التقدم الاجتماعى عن طريق الانتخاب الطبيعى لم تعد تؤخذ بعين الاعتبار الآن .

وبدلا من محاولة إبراز النواحى البيولوجية ، فى التطور البشرى ومقابلتها بالتطور الاجتماعى والثقافى ، فإن العلماء المعاصرين يفضلون أن ينظروا إلى الإنسان على أنه حيوان ناقل للثقافة ، وبهذا فإنهم يميزون بين الإنسان وبقية الحيوان تمييزاً قاطعًا ، يكاد يماثل ما كان عليه الموقف قبل عصر داروين .

وجانب كبير من مسئولية انحسار التطورية الكلاسيكية يقع على عاتق النزعة البنائية الوظيفية التى سيطرت على الدراسة الاجتماعية والأنتروبولوجية من القرن الحالى)

(ويمكن القول بوجه عام أن التطورية المعاصرة تختلف عن النظريات السابقة فى ناحيتين أساسيتين :

تتعلق الأولى منهما بأشكال التكيف الثقافى ، إذ حلت فكرة التكيف الثقافى محل البحث عن الأصول الأولى ، ومحل مبدأ الصراع .

(وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن عملية التكيف الثقافى لاتشمل البيئة الطبيعية فقط ، بل وكل عمليات التوافق مع النظم والانساق الاجتماعية ، والاختراعات والاكتشافات والاستعارات الثقافية . كل هذا يؤلف المادة الخام للتغير التطورى فى الثقافة)

(وتتعلق ثانيتهما بالتوفيق بين الاتجاهات والمبادئ التى كانت تعتبر متناقضة فى الماضى) .

ويهتم العلماء المعاصرون الآن بدراسة بعض المشكلات التى لم تكن تجد كثيرًا من العناية من جانب العلماء السابقين ولعل أول هذه الأمور :

ماالذى يتطور ؟ هل هى الثقافة ككل التى كان علماء القرن التاسع عشر يتصورون أنها تمر خلال عدد من المراحل الكبرى ؟ أم أن الذى يتطور هو بعض الأنساق الاجتماعية المعينة بالذات ؟

(وإن كان الرأى الأخير لاينفى تأثر الكل بهذه التغيرات الجزئية فهو على كل حال يتميز عن المنظور التطورى العام الذى يعتبر مقياسا للتقدم .

والمشكلة هى : هل يتم التطور بطريقة لاشعورية ولاعقلانية ويخضع لعوامل لايدركها الإنسان أو يتم حسب خطة مرسومة بشكل أو بآخر ؟

ومع القول بأن الخطة المرسومة لاتمنع من ظهور نتائج غير متوقعة ، فإن هذا لايمكن

اعتباره مساويًا للانتخاب الطبيعي فى البيولوجيا ، لأن عملية الانتخاب الثقافى تخضع فى كثير من الأحيان لقدرة الإنسان على تحليل سلوكه وترتيب أموره وتدبيرها

والمشكلة الثالثة هى : أين تكمن الدوافع التطورية ؟

هل توجد فى وسائل الإنتاج أو فى التكنولوجيا أو فى صراع الطبقات ، أو فى تقسيم العمل ، أو فى قوة من قوى الكون يصعب إدراكها وتحديدها ؟ إن العلماء المعاصرين يميلون إلى عدم ربط التطور بأشكال الحياة الاقتصادية وحدها فى جميع الحالات وهم يرون أنه (من السفه افتراض أن التطور يحدث دائمًا فى كل الأحوال فى قطاع معين بالذات من قطاعات الثقافة) .

(والخلاصة هى أن معظم الأنثروبولوجيين الثقافيين لم يعودوا يحفلون بدراسة الثقافة الإنسانية كلها) لإطلاق أحكام عامة عليها ، وهم يرون أنه (يتعين على العلماء قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولا عمليات التغير الثقافى التى تحدث بالفعل فى ثقافات محددة معينة ، دراسة تفصيلية مركزة) .

(ويظهر ذلك بشكل واضح فى كتابات فرانزبواز الذى يعتبر بحق شيخ الأنثروبولوجيين فى أمريكا . فهو يعارض بشدة الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ثابتة للتطور الثقافى ، تنطبق على الماضى مثلما تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير استثناء ، وأن التطور يسير دائمًا من البسيط إلى المركب فى مراحل معينة ومرسومة تحدد بالضرورة درجات التقدم التى أحرزها الجنس البشرى كله)[٣٩] .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

(بينما يكاد تقدم العلوم الاجتماعية فى العالم يبدو مخيبا للأمل بالنسبة للآمال الكبيرة والادعاءات الكبيرة التى كانت معلقة عليها ، فإن الفروع الخاصة لهذه العلوم قد سدت مجالاتها بصورة مناسبة إلى حد ما ، ووضعت أسسًا ثابتة ، واكتسبت اتجاها نقديًا وأسلوبًا تعقد عليه الآمال . وذهب هذا التطور إلى أبعد حد ممكن فى الحقول ذات المواضيع المحدودة الضيقة ، والتى يقل تعرضها إلى الهوى والتى تتسع فوق كل ذلك ، إلى أبعد حد ممكن من الاستقصاء المفصل . فعلما النفس ونشأة الإنسان أصبحا علمين أصيلين ، فى حين تناضل علوم الاقتصاد

---

(٣٩) انظر بحث الدكتور أحمد أبوزيد فى مجلة عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١٢٠ : ١٢٩ .

والسياسة وبصورة بارزة علم الاجتماع . لتحرر ذاتها من سيطرة المفاهيم السابقة والأهواء الجماعية) .[٤٠]

فهل يبقى بعد ذلك للتطورية الاجتماعية « سند يصلح لمصاولة الدين »[٤١] الدين الذى هو عند الله الإسلام ؟

إن النتيجة التى نخرج بها من هذا المبحث هو أن التطور والتقدم كليهما لايفسر لنا « الدين » .

بل ندعى – على العكس من ذلك – إن الدين هو وحده الذى يمكنه أن يقدم تفسيرًا للتطور والتقدم .

وهذا مانذكره فى ختام بحثنا عن « حتمية القوانين لاتلغى القول بالإرادة الإلهية » ..

---

(٤٠) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٧٦ – ١٨٠ .

(٤١) يقول الدكتور هرمان راندال : (إنها لسخرية غريبة أن موقف علمى الحياة والنفس قد قوى الاتجاه اللاعقلى الذى أراد محاربته ! ذلك لأنه إذا كانت الاعتقادات بالدرجة الأولى وسائل لمؤالفة المحيط ، فكيف يكون مصير الحقيقة ، بل مصير العلم ذاته ؟ لايمكن أن يكونا سوى شكل خاص للمؤالفة البيولوجية ، نجلبه بسبب نجاح وظيفته فى تثبيت دعائم الحياة ، فالحقيقة بأى معنى آخر ، الحقيقة المطلقة التى نادى بها قدماء العقليين عديمة المعنى فى عالم متطور . ألا يمكن حينئذ أن يكون صحيحًا أى اعتقاد يؤدى إلى نتيجة ؟ هكذا بدا الباب مفتوحًا بالنسبة للكثيرين من أجل أن يبرروا تبريرًا جديدًا إيمانهم المقدس ، انظر : تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٥٦ .

الفصل الرابع

حتمية القوانين الطبيعية

إن المغالطة الكبرى التى يروج لها أذناب المادية باسم المنهج العلمى التجريبى هى أن العلم المادى الحديث ينتقل بنا من حضيض الأوهام والظنون التى يورطنا فيها الفكر الأسطورى أو الميتافيزيقى ، ويرتفع بنا إلى مستوى القوانين الحتمية ، أى القول بأن لكل ظاهرة طبعية علة طبيعية توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشأ عنها ، فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب وهذه الاستحالة هى مايسمى بالضرورة أو الحتمية .

بل إنهم يذهبون فيما يذهبون إليه إلى أن هذه الحتمية تفرض نفسها على عالمنا الأرضى وعلى الأكوان الأخرى التى تبعد عنا ببلايين السنين الضوئية .

وهى تفرض نفسها كذلك على مادة هذه المنضدة التى أجلس إليها ، وعلى ظواهر الحياة والعقل كافة .

يقول لويس دى بروى :

(كان للحتمية فى نظريات الفزياء الكلاسيكية السيادة المطلقة . لقد كان يظن أن كل الظواهر كبيرها وصغيرها تحكمها قوانين صارمة ، بحيث يجب أن تحدد بالكامل حالة العالم عند اللحظة زَ ، بحالته عند اللحظة الابتدائية ز .

وكان يساند هذا التصور الذى لخصه لابلاس فى عبارة أصبحت ذائعة الصيت ، وأسباب فلسفية عامة معينة نستطيع ذكرها مثل مبدأ السبب الكافى . ولكننا فوق كل شيء يمكننا أن نرتكن إلى التأييد المستمر الذى كان تقدم العلم يضفيه على ذلك القصور ، مثل إمكان التعبير عن قوانين الفلك والميكانيكا والفزياء بعلاقات رياضية حاسمة فإمكان تصوير تطور الظواهر بمساعدة المعادلات التفاضلية وحلولها المحددة تماماً .. يوضح بشكل دقيق نجاح فرض « الحتمية

العامة » ، التي أصبحت – بنجاح – أحد المبادئ الراسخة فى الفكر العلمي) [١] .

يقول الدكتور دين أفرت وولدردج ، الحاصل على الدكتوراه فى الطبيعة من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا .

(إن العلم يعمل دائمًا على أساس أن السبب يؤدى إلى النتيجة وأعتقد أن معظم العلماء لهم وجهة نظر فى الكون ترفض الفروض والمعجزات التى تتعارض مع القوانين الطبيعية .

وما أومن به هو أن هناك قوانين طبيعية ثابتة تعمل دائمًا بانتظام ودون أى – استثناء – وقد حقق العلم ماحققه من نجاح باهر على أساس موقفه من الحياة وافتراض أن هناك قوانين طبيعية ثابتة ، ويمكن البرهنة عليها ، وهى دائمًا تعمل بنفس الطريقة .

وهناك ناحية أخرى من نواحى العلم . فالعلم دائمًا يؤمن ببساطة الكون ، على الأقل ببساطته النسبية ، فليس هناك أكثر من عشر أو عشرين علاقة طبيعية مختلفة تتصل بعدد مقابل تقريبا من الجزئيات الطبيعية الأساسية ، وتفسر كل القوانين الطبيعية وكل النتائج العلمية التى توصلنا إليها حتى الآن ، ويمكن بهذا العدد القليل من القوانين ، والعدد الضئيل من اللبنات البنائية أن نفسر كل مايدور فى الأرض . بل وما يحدث فى الأكوان التى تبعد عنا بمقدار بلايين السنين الضوئية . ونفسر كل مايتعلق بمادة هذه المنضدة ، بل وبما يحدث فى يدك وفى قلبك وفى عقلك وفى كل يوم نكتشف أن ظواهر الحياة تسير على نفس القوانين التى تتحكم فى الظواهر التى لاتتصل بالحياة) [٢]

هذا الحديث عن حتمية القوانين الطبيعية مغالطة نجد افتضاحها فى ميدان الفكر الإسلامى وفى ميدان الفلسفة الحديثة وفى ميدان العلم التجريبى على السواء .

هذا هو العالم العربى المسلم جابر بن حيان (المتوفى ١٩٨هـ/٨١٣م) يرجع الاستدلال الاستقرائى إلى « العادة » وحدها ، وليس إلى الضرورة العقلية ، إذ ليس فيه كما يقول : (علم يقينى اضطرارى برهانى أصلا ، بل علم إقناعى يبلغ إلى أن يكون أحرى وأولى وأجدر)

وينتهى جابر إلى ما انتهى إليه الغربيون أنفسهم من علماء القرن العشرين إلى أن قوانين العلم الطبيعى التى تتمثل فى التعميم المشار إليه احتمالية ترجيحية لاتبلغ قط مرتبة اليقين ، وعلى

---

(١) الفيزياء والماكروفيزياء ص ٢١٩ .

(٢) من حياة العلماء ص ٣٢٨ .

هذا (ليس لاحد أن يدعى بحق أنه ليس فى الغائب الأمثل ما شاهده ، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل مافى الآن) (٣)

وما قرره جابر بن حيان كرجل من رجال العلم أو الصنعة ذهب إليه علماء العقيدة الإسلامية من بعد .

فهذا هو الإمام الهروى الأنصارى يقرر : (أنه ليس فى الوجود شىء يكون سببًا لشىء أصلا ، ولا شىء جعل لشىء ولا يكون شىء جعل لأصل شىء ولايكون شىء بشىء . بل محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ويصدر مع الآخر مقترنًا به اقترانًا عاديًا ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ماجرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر) (٤) .

كذلك ذهب الإمام الغزالى إلى رفض تفسير العقليين للعلاقة السببية بين الظواهر الطبيعية . يقول الغزالى فى تهافت الفلاسفة :

(إن الإرتباط بين مايعتقد فى العادة سببًا وما يعتقد فى العادة مسببًا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر — فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والأكل ، والشفاء وشرب الدواء ، وهلم جرًّا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب ، والنجوم ، والصناعات والحرف) .

ولكن الغزالى — خلافًا لمن يستطردون من إنكار علية الظواهر إلى إنكار الألوهية على ماسيظهر بعد ذلك فى الفكر الأوربى — يستطرد من ذلك إلى تفسير هذا الترابط بإرجاعه إلى تقدير الله سبحانه ويقول : (وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى ، لا لكونه ضروريًا فى نفسه) .

أما فى ميدان الفلسفة الحديثة فإننا نجد ديفيد هيوم ينكر ماذهب إليه العقليون من رد مبدأ العلية إلى ضرورة عقلية .

ويفسر المبادئ المسلمة التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة فى الناس بأنها مجرد ترابط بين

---

(٣) انظر مجلة عالم الفكر العدد الرابع يناير فبراير مارس ١٩٧٣ . مقال خصائص التفكير العلمى للدكتور توفيق الطويل ص ١١٢١ .

(٤) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ص ١٦٩ .

الأفكار ، مرجعه إلى قانون ترابط المعانى بالتشابه أو التجاوز الزمانى والمكانى ، ثم يعتبر قانون العلية مجرد عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتى الوقوع أو متتابعتين فنشأ من هذا فى أذهانهم اعتقاد بأن اللاحق يعقب السابق ، وليس من المعقول أن تعرف رابطة الصلة بالاستدلال العقلى إذ يستحيل أن يستنتج الإنسان معنى المعلول من معنى العلة .

وإذا اختلت هذه الحتمية بإرجاعها إلى العادة الذهنية ، يختل بالتالى مبدأ التعميم الذى يأخذ به البحث العلمى . إذ يستند إلى الاستقراء ، والاستقراء لا يتيسر فيه ملاحظة كل فرد من أفراد الظاهرة فى كل زمان ومكان ، فيكتفى الباحث حينئذ بملاحظة نماذج منها فى حاضره ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها فى كل زمان ومكان .

إن هذا التعميم يختل أيضًا ، لأنه كما يقول هيوم : ليس لدينا دليل تجريبى أو منطقى يبرر هذا التعميم الذى ينسحب على الماضى والحاضر والمستقبل .

فإذا وصلنا إلى الفلسفة المعاصرة وجدنا فتجنشتين وهو من أعلام المنطقية الوضعية يذهب إلى نفس الاتجاه ..

إن فتجنشتين يرى أن جميع قوانين العلوم الطبيعية قوانين احتمالية فقط لا ضرورة فيها .

ويستشهد على ذلك بقانونين من القوانين التى تعتمد عليها أغلب العلوم الضرورية هما قانون الاستقراء وقانون السببية .. منتهيًا إلى أن فكرة الضرورة لا وجود لها فى أى منهما .. (٥)

ففى الاستقراء (الناقص) يكون الحكم الذى ننتهى إليه منطبقًا أيضًا على حالات جزئية أخرى لم نلاحظها بعد .. وفى هذا نوع من التنبؤ بأن جميع الحالات الجزئية التى سوف نصادفها فى المستقبل سوف تكون على غرار مالاحظناه بالفعل ..

فعلى أى أساس يأتى هذا التوقع ؟

وكيف يستطيع الإنسان أن يتوقع أن تكون الحالات التى لم يلاحظها مشابهة للحالات التى لاحظها ؟

إن الاستقراء بهذا المعنى لا يعتبر طريقة صحيحة للتفكير سواء كان تفكيرًا علميًا أو غير علمى (٦) .

ويرى فتجنشتين أن الاستقراء لا يؤدى إلا إلى نتائج احتمالية فقط ، وبالتالى فكل القضايا

---

(٥) فتجنشتين ص ٣٠٢ للدكتور عزمى إسلام .

(٦) فتجنشتين للدكتور عزمى إسلام ص ٣٠٣ .

العلمية والقوانين العلمية التى نتوصل إليها عن طريق الاستقراء تكون احتمالية فقط[٧] .

هذا من ناحية مبدأ الاستقراء ، أما من ناحية مبدأ السببية فإن فتجنشتين يرى أنه ليست هنالك ضرورة عقلية أو تجريبية ، تبرر ارتباط ما نسميه بالسبب بما يسمى بالمسبب لمجرد أن أحدهما يسبق الآخر أو يتلوه[٨] .

ويقول فتجنشتين (وضرورة حدوث شىء ما لأن شيئًا آخر قد حدث لا وجود لها ، فالضرورة لا تكون إلا ضرورة منطقية) .

ويرى (أننى حين أقول إن الحديد يتمدد بالحرارة إنما أعنى أننى أتوقع أن أجد كل جزئية من جزئيات الحديد تتمدد بالحرارة ، بناء على ما عرفته من خبرتى بالنسبة لمئات وآلاف العينات المماثلة ، فهى قوانين احتمالية فقط ، وليست بالقوانين الضرورية لأننا **لو تمسكنا بفكرة ضرورة صدق هذه القوانين لكنا أشبه بمن يعتقد فى صحة الخرافات**) .

ويقول فتجنشتين عن السببية : **إنها بمثابة افتراض نفترضه لكى ننظم على أساسه تجاربنا وخبراتنا العلمية** .

« فالقضية التى تقول بأن فعلك سببه كذا وكذا هى مجرد افتراض ، والفرض يكون قائمًا على أساس قوى إذا كان لدى الإنسان عدد كبير من الخبرات المؤيدة ، إلا أن هذا الافتراض لا يمكن أن يكون ضروريًا أو صادقًا أوليًا ، لأننا افترضناه بناء على ما عرفناه من تجربتنا ، ولأن الضرورة لا تكون إلا فى المنطق[٩] .

وإذا كان كل من هيوم ، وفتجنشتين ورسل يذهب إلى إنكار حتمية القوانين ممثلا هذا الاتجاه فى الفلسفة الإلحادية التى تظن أن هدمها لهذه الحتمية يؤدى إلى إنكار وجود الله ..

فإننا نجد فى الفلسفة الغربية من يمثل الاتجاه الإسلامى الذى عبر عنه الإمام الغزالى ، والذى لا يرى فى إنكار عنصر الضرورة فى الظواهر إنكارًا لمبدأ العلية فى حد ذاته ، أو لا يرى فيه إنكارًا لوجود الله .

---

(٧) فتجنشتين ص ٣٠٤ للدكتور عزمى إسلام ، أما رسل فيذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث يقول : (كان من المعتقد فى المنطق التقليدى أن الاستقراء يمكن أن يؤدى إلى العلم ، لكن هذا كان خطأ ، لأننا نستطيع أن نثبت أن النتائج التى تستمدها عملية الاستدلال الاستقرائى من مقدمات صادقة ، هى فى الغالب الأعم كاذبة أكثر منها صادقة) ، ثم يستبدل رسل التحليل بالاستقراء . أنظر كتابه فلسفتى ص ٢٥٤ .

(٨) فتجنشتين للدكتور عزمى إسلام ص ٢٠٦ .

(٩) فتجشتين للدكتور عزمى إسلام ص ٣٠٦ – ٣١١ .

فهذا هو الفيلسوف الفرنسي إميل بوترو (١٨٤٥ — ١٩٢١) .. يتساءل هل حقًّا قوانين الطبيعة تمتاز بالضرورة ؟

وإن كانت كذلك فما مصدر هذه الضرورة ؟

أم أن الضرورة مظهر خادع ، وأن الميكانيكية وما تقوم عليه من قوانين تجعلنا ندرك – باطلا – ضربًا من الجبرية الكلية ؟ .

هذا هو خلاصة موضوع مذهب إميل بوترو الذى وضعه فى أهم كتبه : الأول الذى حصل به على الدكتوراة وعنوانه « فى أن قوانين الطبيعة حادثة » والثانى عنوانه « العلم والدين » .

إن إميل بوترو يرى أن مبدأ السببية ليس مفروضًا أوليًّا فى الذهن .. ولا فى الأشياء الخارجية ..

يقول بوترو معارضًا بذلك كانط الذى يرى أن قانون العلية من ضرورات العقل (لا ينبغى أن ننسى أن التجربة هى التى أوحت إلى الذهن البشرى بفكرة السبب الطبيعى وليست هذه الفكرة مبدأً أوليًّا تخضع له أحوال الموجود ، بل هى الصورة المجردة للعلاقة بين هذه الأحوال)[١٠] .

إن إميل بوترو يذهب إلى أن السبب هو الشرط ، أو مجموع الشروط التى تؤدى إلى ظاهرة معينة ..

وبهذا المفهوم يكون السبب من جملة الظواهر ، فهو متغير مثلها والقانون لا يفرض فرضًا على الأشياء الطبيعية ، بل هو نتيجة لها ، وهذه الأشياء إذا تغيرت لا جرم يتغير القانون ..

ويرى بوترو أن كل موجود ضرورى من وجه ، وحر من وجه آخر . وأنه فى الكائنات الدنيا يطغى جانب الضرورة على جانب الحرية .

وأن الإنسان هو أكثر الموجودات حرية . وليس ثمة موجود له حرية مطلقة سوى موجود واحد هو الموجود الأعلى وهو الله .

وللموجودات مثل أعلى تبغى تحقيقه ، هذا المثل الأعلى هو الاقتراب من الله والتشبه به ، كل موجود بحسب طاقته ونوعه .

فالله هو منبع الحرية .

---

(١٠) تراث الإنسانية العدد ٩ المجلد الثانى .

وهو مصدر الخلق .

والنظام .

والكمال[١١] .

يقول إميل بوترو :

(لا شيء بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين .. حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الإنسان أن يكشفه .. **فالطبيعة تتطور ، وقد يصل ذلك التطور إلى أساسها .**

الروح العلمية – نفسها – متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور فهي من هذا الوجه روح نسبية ، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأنها بالضرورة نسبية بالإضافة إلى عدد من الظواهر المعروفة ، وإلى الحالة التي توجد عليها في الوقت الحاضر وقد تكون حالة عابرة)[١٢] .

بل نجد عند الفيلسوف الملحد رسل إنكارًا لفكرة حتمية حقائق الرياضة إذ يقول :

(واليقين البديع الذي كنت آمل دائمًا أن أبلغه في الرياضة قد فقدته في متاهة محيرة)[١٣] .

* * *

وإذا كان ذلك ما نجده في ميدان الفلسفة من لاحتمية القانون الطبيعي ، فإننا نجد مثله في ميدان العلماء التجريبيين أنفسهم :

يقول الأستاذ عباس العقاد عن موقف العلماء : عاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء ، وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات ، فوجدوا لها قانونًا واحدًا وهو الخطأ والاحتمال .

فالأستاذ ماكس بلانك وضع نظرية المقدار أو الكوانتم ، وخلاصتها أن الإشعاع قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى إلا بالتقدير والترجيح .

والأستاذ فرنر هيزنبرج . تتلخص براهينه في أن الموضع والسرعة لكهرب معين لا يمكن تحقيقهما في لحظة معينة على وجه اليقين ، وأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح إختلافه إلى مدى كبير .

---

(١١) مجلة تراث الإنسانية العدد (٩) المجلد (٢) .

(١٢) العلم والدين ص ٢٧٨ – ٢٧٩ .

(١٣) فلسفتي ص ٤ : ٢٦١ .

والأستاذ شرودنجر : أسفرت تجاربه عن أن ما سيحدث تطبيقًا للقوانين المادية ممكن ولكنه غير محتوم . ومن مقرراته أن القوانين التي تنطبق على الذرات في الطبيعة لا تنطبق على الذرات في البنية الحية ، وأن الصورة هي قوام المادة فلا يصح أن يقال إن هذه الذرة الصغيرة من المادة هي نفسها التي رصدناها قبل لحظة ، ونرصدها بعد لحظة تالية ، .. وكل ما يثبت منها هو الشكل أو الصورة التي تتكرر في رصد بعد رصد بغير ذاتية ثابتة .

وما ذهب إليه هؤلاء الثلاثة لا ينفردون به ، ولكنها (نظريات عامة يقررها معهم علماء الطبيعة جميعًا ولا يخالفونهم في مبادئها .. فلا اختلاف على نقض القوانين الطبيعية أي على أخذها بالتقريب دون الضبط المحكم)[١٤] .

يقول لويس دي بروي :

(لقد كانت حتمية العلم الكلاسيكي تسلم بتطور صارم لا محيص عنه للكون الفيزيائي ، في إطار الزمن – مكان ، ثم أدخلت فزياء النسبية تحسينًا على هذا التصور ، فرصدت كل حوادث الكون الفزيائي في أماكنها الذي احتوى بهذا الشكل كل الماضي ، والحاضر ، والمستقبل . ولم تستطع فزياء الكم الاحتفاظ بهذه التأكيدات التي لاشك في جرأتها .. إذ كيف نستطيع في الواقع أن نعطي مجرى تام التحدد زمانًا ومكانًا لتطورات ديناميكية إذا كانت معرفة تحديدات الموقع (الزمن – مكانية) وتحديدات التطورات الديناميكية لا تتفق معًا أبدًا بصورة حاسمة ؟ كيف تستطيع فزياء لم تعد تعرف حقيقة موضوعية بحتة ، ولم تعد تعرف كيف تعطي شيئًا على الإطلاق سوى العلاقات بين الراصد وما يرصده أن تصل إلى صورة للكون موضوعية تمامًا كما يتطلبه الوصف الحتمي التام للظواهر)[١٥] .

ويقول الكيمائي الكبير برزيليوس (١٧٧٩ – ١٨٤٨) :

(إن كتب الكيمياء لو قيل لي عنها إن الشيطان يكتبها لما كذبت ، فهي لا تكاد تثبت على شيء حتى يتغير كل ما فيها)[١٦] .

ويقول ليونيل روبي (لا يوجد في العلم برهان أو دليل يعتبر خاتم البراهين ، أو الدليل النهائي الذي لا دليل بعده .. وحتى الفرض الذي تأكدت صحته قد يعاد اختباره مرة بعد

---

(١٤) عقائد المفكرين في القرن العشرين نشر مكتبة غريب ص ٤٨ .

(١٥) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٧ .

(١٦) بواتق وأنابيق ص ١٩٤ .

الأخرى . إذ ربما لا يعمل هذا الفرض فى كل الظروف .

ثمة عوامل غير معروفة قد تنتج نتائج استثنائية فى حالة معينة بالذات)[١٧] .

ويقول جيمس كونانت :

(الواقع أن درجة الحقيقة التى نحسها نحن للأشياء والمعانى سواء كنا علماء أو غير علماء تتوقف على درجة ألفتنا لما تثيره هذه المعانى والأشياء فى أذهاننا من صور .

وهذه الألفة بدورها تتوقف على مقدار ما أفدنا من ثمراتها على الزمن الطويل . أما عما يتنبأ به العلم أن يقع فأمر ككل أمور الحياة غير العلمية يتوقف ثبوته على ما به من احتمال ، فالمسألة على ما يظهر ليست إلا احتمالا ودرجة احتمال)[١٨] .

ويقول كونانت :

(إن العلم مغامرة رائدها الظن والتظنن ، **وصحة الفكرة الجديدة التى تنشأ فى العلم** وقيمة الحقيقة التى تكشف عنها التجربة محكها ومقاسها **أن تلد الفكرة الفكرة ، وأن تؤدى التجربة إلى تجربة** ، فالعلم على هذا التصور ليس مطلبًا يبحث عن اليقين غاية ، ولكن نجاحه يتوقف على درجة استمراره واطراده واتصاله) .

وينكر كونانت أن تكون مهمة رجال العلم الكشف عن الكون : مم يتركب ؟ وكيف يعمل ؟ ويرى أن هذه مسائل (ليس من السهل حلها وأن بحثها فى تعمق واستفاضة لا يكون إلا فى كتاب منفرد تكتبه فرقة من الفلاسفة وأقول فرقة عمدًا ، لأنه لا يوجد جواب واحد لمسألة من هذه المسائل)[١٩] .

ويقول كارل بيرسن عن احتمالية القانون العلمى :

(إن ما يسمى بالعلية ليس إلا ملاحظة حدوث تعاقب معين وتكرار حدوثه فى الماضى ..

أما إن هذا التعاقب سيستمر فى المستقبل فهذا ما يستحيل أن نجزم به ، وإنما هو موضوع للاعتقاد أو الإيمان نعبر عنه بمفهوم الاحتمال . وليس فى وسع العلم مطلقًا أن يبرهن على وجود أية ضرورة كامنة فى التعاقب ، أو أن يثبت بأى يقين أن من الضرورى تكرار هذا التعاقب فيما

---

(١٧) فن الإقناع ص ٣٥٥ : ٣٥٦ .

(١٨) مواقف حاسمة ص ٦٤ .

(١٩) مواقف حاسمة ص ٤٧ ، ٤٨ .

بعد . **فالعلم بالنسبة إلى الماضي وصف ، وبالنسبة إلى المستقبل اعتقاد)**[٢٠] .

إن الفيزيقا الحديثة وهي ترشدنا إلى ضرورة ربط المفاهيم والقوانين الفيزيقية بمجالات الخبرة التي نشأت عنها تبين لنا في نفس الوقت خطأ تعميم هذه القوانين وتحد من القول بحتميتها ، يقول هيزنبرج :

(إن الفيزيقا الحديثة حددت إمكانات تطبيقات القوانين الكلاسيكية ، فعلى سبيل المثال ، نجد أن الخبرات التي تكون أساس نظرية النسبية ، قد بينت أن مفهوم الزمن البسيط في مكانيكا نيوتن ، يفقد أهميته إذا كنا نتعامل مع أجسام تتحرك بسرعة تقارب سرعة الضوء)[٢١] .

ويقول :

(إنه لا يجب أن أعتبر متشككًا إذا توقعت أنه سيأتي اليوم الذي نراجع فيه أيضًا مفاهيم الفيزيقا الحديثة)[٢٢] .

ويقول :

(لقد عرفنا من العلم أن تفهمنا للطبيعة لا يمكن أن يبدأ بمعرفة محددة وأنه لا يمكن أن يبنى على قاعدة صخرية ، بل إن المعرفة كلها معلقة فوق هوة لا نهائية)[٢٣] .

وتقف مشكلة المفاهيم الغامضة (الغيبية) حائلا أساسيًا دون وصول القوانين الطبيعية إلى ما يزعم لها من دقة ، أو حتمية .

يقول هيزنبرج :

إن التقدم الوحيد الممكن للعلم يكمن في المقام الأول في الاستعمال – دون تردد – للتعبيرات الموجودة ، وفي مراجعة الاصطلاحات من آن لآخر لتوفية احتياجات المكتشفات الجديدة . وعلى هذا فمن الواضح أن نقص الدقة الموجودة في مفاهيم الفيزيقا الكلاسيكية شيء ضروري .

(إنه حتى الأجزاء المضبوطة رياضيًا من الفيزيقا ، إنما تمثل جهودًا تجريبية تشق طريقًا من

---

(٢٠) مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ المجلد ٣ ص ٩٢٢ .
(٢١) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٤٠ .
(٢٢) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥١ .
(٢٣) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٤ .

خلال ثروة الظواهر ، وهذا كما يتضح لنا ينطبق على كل من الفيزيقا الحديثة والكلاسيكية . ذلك أنه إذا ما كانت نظرية النسبية قد عالجت بعض الغموض فى مفهوم الزمن ، وإذا ما كانت نظرية الكم قد عالجت بعض الغموض فى مفهوم المادة ، فإننا لا نشك فى أن التطور العلمى فى المستقبل سيحتم مراجعات جديدة وفى أن المفاهيم التى نستعملها اليوم سيثبت أنها محدودة التطبيق بالنسبة لمعنى لم يعرف بعد[٢٤]

إن المفاهيم التى نجبر على استعمالها للتعبير عن خبراتنا هى مفاهيم مبهمة لدرجة لا يمكن معها أن تعلل تمامًا حقائق الطبيعة)[٢٥] .

ويقرر جون كيمنى أن : قوانين الطبيعة التى يكشفها العلم تقريبية وليست نهائية . يقول :

(إننا نعلم أنه قد تبين أن كثيرًا مما يطلق عليه وصف القوانين هو إما صحيح بشكل تقريبى أو أنه على خطأ فى كثير من الأحيان ، حتى أن نظرية جرى التثبت منها كقوانين نيوتن ، انتهت فى المدى الطويل ، إلى عدم الأخذ بها)[٢٦] .

ويرد جون كيمنى : الفرضية القائلة بأن القانون الطبيعى ، أو بعض قوانين الطبيعة ، لها صفة الاستمرار ..

مقررًا :

(أن الدلائل المتوفرة حاليًا فى الفيزياء الذرية جعلت الكثيرين من الفيزيائين يعتقدون بأن بعض الظواهر الذرية ذات صفة متقطعة) .

ويلاحظ جون كمينى – بحق – أن محاولة التوصل إلى قوانين للطبيعة تمتاز بالبساطة والعمومية ، قد لا تكون معبرة عن الواقع ، بقدر ما هى معبرة عن نزعة إنسانية راجعة إلى ظروف الإنسان الخاصة ..

(ذلك لأنه إذا كان القانون الطبيعى أو بعض القوانين المعينة ، على درجة كافية من البساطة بالنسبة لما يمكن لنا مشاهدته ، فإنه يكون لنا أمل فى العثور عليه – أو عليها – خلال فترة معقولة من الزمن ، أما إذا كانت هذه القوانين شديدة التعقيد ، فإن العثور عليها يستلزم

---

(٢٤) المشاكل الفلسفية للعلوم الطبيعية ص ٤٢ .

(٢٥) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٤٥ .

(٢٦) الفيلسوف والعلم ص ٦٧ .

ردحًا طويلا من الزمن ، بل الواقع أن مدى حياة الناس بأجمعهم .. قد تكون أقصر من أن يسمح بالعثور عليها) [٢٧] .

ويقول :

(إن غالبية القوانين التى يمكن لنا أن نتصورها بالنسبة للكون ، ستظل دائمًا أبعد من مدى طاقاتنا البشرية المحدودة ، فثمة عقبات كبيرة تحول – دون تفهمنا قانون الطبيعة) [٢٨] .

ويقول أيضًا :

(إن التعليل الكامل أمر مستحيل إطلاقًا وما يجب علينا هو أن نستخدم نظرية مقبولة ، على أنه يمكن لنا دائمًا أن نسأل عن سبب تقبل هذه النظرية ، لكن هذا مما يعود بنا القهقرى إلى مالا نهاية) [٢٩] .

ويقول جون كيمنى عن ارتباط القانون بالزمن :

(إن الفرضية التى تقول باستقلال القوانين عن الزمن ، فرضية خالية من كل محتوى واقعى) [٣٠] .

وهذا يطعن فى عمومية القانون الطبيعى على الوجه الذى يريده له أصحاب الاتجاه الإلحادى .

قوانين الطبيعة إحصائية وليست سببية :

إن القوانين السببية صحيحة بشكل تقريبى فقط وإن علينا بالإضافة إلى توسيع مجال انطباقها أن نحاول جعلها تقارب الحقيقة بشكل متزايد . ومن الآراء الشائعة الآن ، خصوصًا بعد النجاح الذى أحرزته ميكانيكا الكم ، أن قوانيننا المتناهية دقة لا يمكن أن تكون سببية ، بل يتوجب أن تكون إحصائية .

ويقول الأستاذ ليكونت دى نوى :

(إن الطريقة العامة المستعملة فى الفيزياء فى الوقت الحاضر هى الطريقة الإحصائية

---

(٢٧) الفيلسوف والعلم ص ١٠٤ .
(٢٨) الفيلسوف والعلم ص ٩٢ ، ٧٦ .
(٢٩) الفيلسوف والعلم ص ٢٤٤ .
(٣٠) الفيلسوف والعلم ص ٧٦ .

التعدادية التى تعتمد على عدد كبير جدًّا من العناصر .. ولنأخذ المثال على ذلك من عالم شركات التأمين على الحياة أو الحوادث فهى تعتمد على الإحصاءات ، وهذه الإحصاءات تبين معدل عدد الأشخاص الذين يموتون كل عام أو عدد البيوت التى تحترق ..

والشركة تقوم بحساب معدل الوفيات هذا بحيث تتمكن لا من مواجهة التزاماتها فحسب ، بل من إضافة الفائدة إلى رأسمالها أيضًا .. وتتصاعد درجة الدقة فى حسابات الشركة وأرباحها كلما زاد عدد الأشخاص المؤمن عليهم)(٣١) .

ويقول برتراندرسل إنه (فى الفيزياء الحديثة أصبحت القوانين إحصائية : بمعنى أنها لا تقرر ما سيحدث فى حالة جزئية لكنها تقرر أشياء مختلفة فحسب ، كل منها سوف يحدث فى نسبة معينة من الحالات)(٣٢) .

هذا ما يقرره العلم الحديث اليوم بصفة عامة .

ويعلق جون كيمنى على ذلك قائلا :

(القوانين الإحصائية أو مايسمى بالأحرى قوانين احتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى أو عندما نضطر للاعتراف بجهلنا الكامل)(٣٣) .

ويقول هرمان راندال :

(إن مثل هذه القواعد الإحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين تحت جميع شروط الملاحظة ، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد ، وهى — أى القوانين الإحصائية — تحقق فائدتها من الناحية العملية .. لأن الحرية السائدة فى عالم الفيزياء الدقيقة لا تصدق على المستوى العيانى .

إن الذرة حرة أن تعمل هذا أو ذاك فى إطار علاقة هيزنبرج ، لعدم التحدد ، وكل أحكامنا عنها تشير إلى احتمالات . لا إلى يقينيات .

ولكن طبقًا لقانون الأعداد الكبرى فإن أى جسم عيانى يتألف من تريليونات الذرات تنتفى فيه الانحرافات . وتمثل كل الاحتمالات هنا يقينًا عمليًّا) .

* * *

---

(٣١) مصير البشرية ص ٢٢ .

(٣٢) فلسفتى كيف تطورت ص ٢٤١ .

(٣٣) الفيلسوف والعلم ص ١١٨ .

وفيما يلى نضرب أمثلة لقوانين داخلة تحت حكم الاحتمال ، فى حين يبدو أنها لدى الحس العام غير قابلة للشك :

احتمالية وجود بعد رابع للفضاء :

إن الدلائل الحسية تقنعنا بأننا نعيش فى فضاء ثلاثى الأبعاد — عدا الزمن — وهذه الأبعاد الثلاثة هى الحد الأدنى فحسب ، يقول جون كيمنى :

(نحن لن نتمكن ألبتة من التوصل إلى إثبات دامغ بعدم وجود أبعاد أخرى .

وكل ما نستطيع قوله أن كل الذى قمنا بمشاهدته إلى الآن يمكن تعليله بواسطة قوانين لا تفترض وجود أكثر من ثلاثة أبعاد فضائية .. إلا أنه ليس مستحيلا أن تظهر بعض الأدلة التى تجعلنا نتخلى عن هذه الفرضية)[٣٤] .

قانون الضغط الهوائى :

يقول جيمس كونانت :

(إننى على سبيل المثال أتجنب أن أطلق وصف الحقيقة على أن الأرض التى نعيش عليها يحيط بها بحر من هواء له ضغط نشأ عما بهذا من ثقل الهواء ، إنى فى بحث كالذى نحن فيه أفضل أن أسمى هذا المنطوق لا حقيقة ، ولكن تفسير فكرى محتمل ..

وهو لم يختلف فى جوهره عن المنطوق الذى يقول : « إن نواة الذرة تتألف من بروتونات ونترونات » . وهو قول لا يزال كثير من العلماء يعدونه فرضًا أو نظرية لا حقيقة ثابتة)[٣٥]

قانون الجاذبية والتنافر الكونى :

ويشتهر لدى الناس أن العلم وصل بالفعل إلى ما يسمى بالقانون النهائى ويضربون المثل لذلك بقانون الجاذبية ، وسنرى فيما يلى إلى أى حد يصح أن نرى فى الجاذبية قانونًا بعد أن ظهر ما يناقضها فى طبيعة الأجسام .

إن من الأفكار المذهلة التى أظهرها الفلك فى القرن العشرين أن الكون يزداد اتساعًا أكثر

---

(٣٤) الفيلسوف والعلم ص ٩٩ .

(٣٥) انتصارات العلم الحديث ص ١٦٨ — ١٧٠ .

فأكثر . والاعتقاد فى تمدد الكون من الأمور التى تتفق فيها ملاحظات الفلكيين من ناحية ، والنظريات التى تستند على القوانين العامة للفيزياء من الناحية الأخرى .

وذلك أن ألبرت أينشتاين ، كان قد انتهى من إثبات أن الكون لا يتغير من حيث الحجم ، وكان هذا الإثبات مبنيًا على نظريته النسبية .

وفى سنة ١٩٢٢ كان ألكسندر فريد مان يدرس معادلات أنشتاين . فعثر على غلطة فى عمليات الجبر ، وعندما صححت أثبتت العمليات الرياضية أن الكون لا يبقى ثابتًا كما كان أينشتاين يعتقد ، بل يتغير إما بالزيادة فى الحجم أو بالنقص (واعترف أنشتاين فيما بعد بخطئه قائلا : إن هذه كانت أكبر غلطة وقع فيها فى حياته) .

يقول السير آرثر أدنجتون :

(من الاستنتاجات التى أخذناها عن النظرية النسبية أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم (التنافر الكونى) ، تعمل على نشوء مثل هذا النوع من التشتت الذى معه يتباعد كل جرم عن أى جرم آخر .

ووجود التنافر الكونى هو أيضًا نتيجة قاطعة تمخضت عنها النظرية ، على الرغم من أنه غير معروف على نطاق واسع لأسباب مختلفة .

ولا أستطيع أن أرى سببًا للشك فى أن التباعد المرصود للسدم الحلزونية يرجع سببه إلى (التنافر الكونى) ، وأنه هو النتيجة التى تنبأت بها نظرية النسبية والتى كنا نأمل العثور عليها) [٣٦] .

هذا من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية ..

فقد وجد أدوين هابل باستعمال منظار الطيف : أن المجموعات النجمية البعيدة تزيد من حيث الانتقال الأحمر عن القريبة منها ، أى أن خطوط الطيف بها تنتقل إلى الناحية الحمراء وهذا يعنى أنها تنتقل بعيدًا عنا .

وفى سنة ١٩٢٨ ربط أدوين هابل بين النظرية التى تبين أن الكون يتغير ، وبين ملاحظاته التى تبين أن المجموعات النجمية البعيدة تندفع بعيدًا بسرعة أكبر من المجموعات الأقرب منها . ووضع نظرية للكون المتغير جاء فيها أن الكون بأجمعه يتمدد — ويصبح أكبر فأكبر . ولا يعنى

---

(٣٦) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٧ .

ذلك أن جميع المجموعات النجمية تبعد عن مجموعتنا ، بل إن كل مجموعة نجمية تتباعد عن كل مجموعة نجمية أخرى[٣٧] ..

إن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا ، فإن المجرات فى نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك .

ولو قدر لغرفتك أن تتمدد بمقدار ١٠ فى المائة بالنسبة لأبعادها . مع تباعد المقاعد عن بعضها بنفس النسبة ، فإنك سوف تظن لأول وهلة أن كل شيء يتباعد عنك . فالشخص الذى يبعد عنك بمقدار عشرة أمتار يكون قد تحرك مترًا آخر بعيدًا عنك ، والذى يبعد ٢٠ مترًا يكون قد ابتعد بمقدار مترين وهلم جرا .. وفى حالة المجرات كذلك يكون التباعد متناسبًا مع المسافة . وقانون التناسب هذا يميز التمدد أو الاتساع المنظم وهو لا يتجه بعيدًا عن مركز بالذات ولكن بسبب تشتتا عامًا أو تناثرًا[٣٨] .

فلو أتيح لشخص ما أن ينقل بقوة سحرية إلى أى نقطة أخرى فى الكون فسوف يجد أيضًا أن جميع المجموعات النجمية تتحرك بعيدًا عنه . ويسهل على القارئ تصور هذا الأمر إذا تخيل الكون فى صورة كتلة محشوة بالزبيب ، بحيث يكون العجين ممثلا الكون والزبيب ممثلا مجموعات النجوم ، فقبل إدخال العجين فى الفرن يكون الزبيب متقاربًا بعضه إلى بعض .. ولكن بعد إدخاله الفرن يأخذ فى العلو ويكبر حجمه وينتشر الزبيب جميعه والزبيب هنا لا يتحرك بعيدًا عن زبيبة معينة ، بل يتحرك كله بعيدًا بعضه عن بعض . ولا تقتصر فائدة منظار الطيف عن طريق الانتقال الأحمر ، على تعريفنا أن الكون يزداد حجمًا فحسب ، بل إن مقدار الانتقال فى حد ذاته يفيدنا عن سرعة تراجع كل مجموعة من المجموعات النجمية . وبعض المجموعات النجمية التى توجد فى الحدود القصوى التى يمكن أن تراها تلسكوباتنا تندفع بعيدًا عن مجموعتنا بسرعة قد تبلغ ٣٨٠٠٠ ميل فى الثانية أى بأسرع من خمس سرعة الضوء . وفى الوقت الذى يستغرقه القارئ فى قراءة هذه الجملة تكون فيه أمثال هذه المجموعات قد توغلت ١٥٠٠٠٠ ميل أخرى فى الفضاء الخارجى وعند انتهائه من قراءة هذه الجملة أيضا يمكن أن يتوقع زيادة قطر الكون بما يقرب من ٧٠٠٠٠٠ ميل[٣٩] .

---

(٣٧) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٧ .

(٣٨) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٥ .

(٣٩) انتصارات العلم الحديث ص ١٧١ ، ١٧٢ .

ويسير الاتساع بالمعدل الحالى إلى المدى الذى معه سوف تصل السدم إلى ضعف أبعادها فى مدى ١٣٠٠ مليون سنة .

(وباعتبار أن المجرات هى كل الكون الذى نعرفه فإن تمدد المجموعة أو تناثر المجرات بعيدًا بعضها عن بعض يعرف عادة باسم تمدد الكون ، والمسألة التى تنشأ عن هذا التمدد هى مسألة (الكون الآخذ فى الاتساع)[٤٠] .

يقول سير آرثر أدنجتون (ولا أستطيع أن أرى سببًا للشك فى أن التباعد المرصود للسدم الحلزونية يرجع سببه إلى (التنافر الكونى) ، وإنه النتيجة التى تنبأت بها نظرية النسبية)[٤١] .

وهذا مثال يوضح فى أن قانون الجاذبية لم تعد له الصلاحية السابقةالتى تجعل منه قانونًا نهائيًا مطلقًا ! !

تفسير ظاهرة الضوء :

وفضلا عن أنه لم يعد فى مجال العلم ما يسمى بالقانون النهائى فإننا نجد العلم مضطرًا فى بعض الحالات إلى الأخذ بنظريتين متعارضتين ، يعلم العلماء ما بينهما من التعارض ، والتنافر ، ولكنهم يجدون أنفسهم مضطرين إلى الأخذ بهما معًا ..

وهذه الحالة نجدها فى التفسير العلمى لظواهر الضوء ..

لقد ظهرت بين عهد جاليليو والعهد الحاضر نظريتان عن ماهية الضوء لقد اعتقد البعض أن الضوء ما هو إلا حركة تموجية ، على حين اعتقد آخرون أن الضوء يتركب من ملايين الجزئيات الصغيرة التى تنبعث مندفعة من مصادر الضوء . أى أجسام دقيقة تقذفها الشمس والنجوم والمصابيح والنيران .

ولقد انقسم العلماء إلى فريقين يؤكد كل فريق رأيًا من هذين الرأيين ، وحتى عهد قريب انحاز الناس لنظرية التموجات الضوئية ، إذ كانت أقرب إلى الصواب واستطاعت أن تفسر تجاربهم المختلفة فى الضوء . ولكن بعض التجارب التى أجريت بعد ذلك لم يمكن تفسيرها بوساطة نظرية التموجات ، بل أمكن إثباتها فقط بوساطة تكوين الضوء من جزئيات دقيقة .

---

(٤٠) العلم أسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٦ .

(٤١) أنظر العلم أسراره وخفاياه للدكتور هارلو شابلى ص ٩٥ - ٩٧ ، والنصوص المأخوذة من السيرارثراد بجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ .

من هذا بدأ الاعتقاد يسود بصحة النظريتين : أن نعتقد أن الضوء يتركب من تموجات ، كما أنه يتركب من حزم من الجزئيات المندفعة بسرعة ١٨٦٣٠٠ ميل فى الثانية (والغريب فى الموضوع هو أن هاتين النظريتين لا تتفقان إطلاقًا ، فكيف يمكن بأى حال من الأحوال أن نفترض صحة كلتيهما ؟ .. لا أحد يعرف)[٤٢] .

يقول كونانت :

(كثير من الظواهر الضوئية ، يكون تفسير الضوء فيها على أنه حركة موجية وفى بعض هذه الظواهر يكون تفسيره على أنه شعاع من نور يتألف من دقائق ..

وكانت هذه النظرية — نظرية الدقائق — هى أقدم النظريتين ، وكان مكانها فى العلم راسخًا حتى إذا جاء عام ١٨٠٠ حدث فيه أو حوله أن كشفت التجارب عن ظواهر يصعب تفسيرها — إن لم يتعذر — إلا بالنظرية الموجية ..

ثم ما انتصف القرن التاسع عشر حتى اطمأن العلماء إلى هذه النظرية ، النظرية الموجية ، كل اطمئنان .

وفى عام ١٩١٢ صار من الواضح أنه توجد ظواهر كثيرة فى امتصاص الضوء وانبعاثه لا يمكن تفسيرها إلا بنظرية الدقائق ..

ووقع العلماء فى حيرة ، وكان لديهم الأمل فى الخروج منها ، والاعتقاد بضرورة ذلك ولقد أذكر أنى سمعت فى تلك الأيام عمدة فى علم البصريات بجامعة هارفارد يقول فى محاضرة : « إن الضوء لا يمكن أن يكون موجات ودقائق فى آن واحد ، إنه إذًا لسخف » . وعاد يؤكد لسامعيه أنه لابد أن تجرى تجربة حاسمة تقضى بين النظريتين .. وها نحن بعد عام ١٩٥٠ ولم تجر تلك التجربة بعد ، وإنى لأشك فى أن أجد اليوم كثرة من العلماء تؤمن بأن هذه التجربة الحاسمة لا بدآتية ، إن الظن الغالب الأغلب أنها لن تأتى أبدًا .. والرأى اليوم فى تفسير الضوء أن هناك نظريتين تفسران ظواهر الضوء جميعًا ، وظلتا تفسرانها منذ عشرات السنين إحداهما تفرض وجود دقائق وبها تتفسر بعض هذه الظواهر ، والأخرى تفرض وجود الموج ، وبها تتفسر ظواهر أخرى)[٤٣] .

ويظن البعض أنه قد تم الخروج من هذا التناقض بالفكرة التى تقدم بها العالم الفيزيائى

---

(٤٢) كيف تدور عجلة الحياة ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٤٣) مواقف حاسمة ص ٥٢ ، ٥٣

لويس دى برولى ، والقائلة : بأن الضوء مؤلف من جزئيات ومن موجات معًا ، ونقل هذه الفكرة إلى ذرات المادة ، فوضع نظرية رياضية يكون فيها كل جزىء صغير من المادة مقترنًا بموجة .

على أية حال فكما يقول هانز ريشنباخ (تأكد هذا الكشف منذ ذلك الحين بوصفه نتيجة محتومة للطبيعة التركيبية للمادة ، وبداية عهد التفسير المزدوج)[٤٤] أو المتناقض .

ثم يقول هانز ريشنباخ :

(هكذا تتخذ ثنائية التفسير صورتها النهائية . فالكشف الذى توصل إليه دى برولى والقائل إن الذرات جزئيات وموجات معًا ليس له ذلك المعنى المباشر القائل : إن الموجات والجزئيات توجد فى وقت واحد ..

بل له معنى غير مباشر هو أن الواقع الفيزيائى يقبل تفسيرين ممكنين كل منهما يماثل الآخر فى صحته وأن يكن من غير الممكن الجمع بين الاثنين فى صورة واحدة .

فواو العطف هذه لا تنتمى إلى الفيزياء وإنما إلى فلسفة الفيزياء ..)[٤٥] .

وهكذا يتبين أن إحلال « .. معًا » محل « ... إما وإما » ليس حلا للتناقض ولكن تأكيدًا له ! !

لاحتمية القوانين فى مجال الإنسانية :

يقول جون كيمنى :

لا يستطيع أى مقدار من الجدل البارع المعقد الغامض أن يقنع أيًا منًا ، أنه لاخيار له فى تقرير استعمال يده اليمنى أو اليسرى لحك أذنه . فالواقع أننا نتخذ قرارات حره كل يوم ، وأن دور العلم هو أن يفسر هذا الواقع لا أن يبرهن العكس .

وبالإمكان أن نعيد سكب الحجة بقولنا إنه لايمكن أن يكون لنا اختيار حر ، لأن قانون الطبيعة يبين من الآن النتيجة التى سيؤدى اختيارنا إليها ، فإذا كانت النتيجة « مقدرة » فليس لنا خيار حر فيها ، فإن هذا القانون ليس الشىء الذى يعتبر ، بل هو وصف بسيط لجميع الحادثات الماضية والحاضرة والمستقبلة ومن بين الأمور التى يصفها هذا القانون الطريقة التى

---

(٤٤) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٦

(٤٥) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٥٨ .

تختار بها ، وهذا هو السبب الوحيد الذي يوجب على قرارنا أن يكون منسجما معه (أي مع القانون) .

واختصار القول : أن الإرادة الحرة ملك يدينا ، إلا أن المشكلة الوحيدة هي أن نعثر على الوسيلة التي نتخذ بها قراراتنا إنها مشكلة عويصة ومهمة للعالم السيكولوجي ، لا للفليسوف .

وخلاصة القول أن التكهن الكامل للحوادث أمر يبدو أنه غير وارد حتى بالنسبة لعالم الجماد ، أما التكهن بالأفعال البشرية فهو أكثر المشاكل التي يواجهها العالم تعقيدا ، ولا يصح لنا أن نتوقع في هذا المجال إلا تقدمًا كأبطأ مايكون التقدم .

كما يجب أن نتوقع أن يظل كثير من أنواع القرارات أبدًا خارج قدرة العالم على التكهن .

والأهم من هذا كله أن علينا ألا ننسى أننا كائنات بشرية ، فمجرد قيام عالم ما بمراقبة حركاتنا قد يكفي لتغييرها ، وهذا هو أكثر العوامل التي تعقد الأمور بالنسبة للعالم السيكولوجي ، كما أنه أبسط وسيلة لتبيان العلاقة بين التكهن والإرادة الحرة ، فعندما نتكهن بموضع سقوط حجرما فإن لنا أن نجعله يفعل مانريد ولكن قل لإنسان ما أنه سوف يحك أذنه بيده اليمين والمرجح أنك ستجده يستخدمها ، بدلا من ذلك لتسديد لكمة إلى أنفك .. [٤٦])

ويقول الدكتور ف . هـ . مترام أستاذ علم وظائف الأعضاء بجامعة لندن من عام ١٩٢٠ إلى ١٩٤٤ في كتابه (الأساس الجسماني للشخصية) وهو بصدد إبطال الأخذ بنظرية الوراثه على أنها تحدد «كل» الصفات التي تتصف بها الشخصية :

(يجب ألا يفوتنا ذكر أن أي جينة خاصة من الجينات في النمط الوراثي الحقيقي ، لاتحدد الا استعدادات معينة .. وأن بعض هذه الاستعدادات فقط هو الذي يتحقق أثره في أثناء النمو في الأطوار التالية) [٤٧]

وللتدليل على أن عامل الوراثة « الجينات » لاينفرد بالتأثير في مصير الإنسان يقول الأستاذ آشلي مونتاجيو : (إن من أعظم الأمور أهمية أن تفهم أن الكائنات الحية ليست نتائج أفعال ، بل تفاعلات) ..

فليس هناك مثلا « جينة » تقوم بعملها هكذا منفردة ، فالجينات تتفاعل مع جينات أخرى ومع البيئة التي توجد بها ، والبيئة تتفاعل مع الجينات .. فالجينات أو البيئة لايمكنها كل على

(٤٦) الفيلسوف والعلم ص ٣٢٥ – ٣٣١ .

(٤٧) الأساس الجسماني للشخصية ص ١٧٥ .

حدة إحداث التطور ، بل لابد لها لإحداث ذلك من التفاعل معًا) [٤٨]

(إن التطور حالة متحركة تتفاوت بتفاوت الظروف ..

فالمصير الذى تئول إليه أية خلية ، وجزء الجسم الذى تدخل فى تكونه ، لا يتحددان فقط بواسطة الجينات التى تحتوى عليها هذه الخلية ، بل يتوقفان أيضا على الظروف المحيطة بها . وهذا هو الذى يمكن للخلايا التى تحتوى على نفس الجينات ونفس المواد أن تكون أجزاء الجسم العديدة المختلفة) [٤٩]

ويقول : (إن الشخص لايرث صفات أو خصائص مميزة فنحن عندما نتحدث عن لون العين « الموروث » أو شكل الأنف الموروث ، فإنما يكون حديثًا من باب المجاز فقط ، فوجود هذه الصفات والخصائص فى الخلايا الجرثومية لايزيد على وجود أجزاء الطائرة فى المواد المختلفة التى تصنع منها هذه الطائرة) [٥٠]

ويقول : (يمكن على نحو ماتشبيه الجينات بالأدوات ، والبيئة بالمواد التى تشكلها هذه الأدوات .

فالجينات لا تستطيع أن تنجز إلا بقدر :

(أ) ما تتيح لها حدودها الخاصة أن تنجزه .

(ب) ما تهيئه لها المادة من فرص .

ويمكننا أن نعكس هذا الوضع وننظر إلى البيئة على أنها الأدوات التى تمارس عملها ف الجينات ، أى المواد الخام ، فالأدوات الرديئة لا تقوم بعملها على نحو سليم سواء أكانت المادة التى تصنعها جيدة أم رديئة .

أما الأدوات الجيدة فتتوقف درجة إجادتها على القدر الذى تسمح به المادة بهذه الجودة سواء أكانت هذه المادة جيدة أم رديئة) [٥١]

ويقول الأستاذ أشلى مونتاجيو :

(من الخطأ الاعتقاد بأن الجينات هى التى تحدد تمامًا ماسوف يكون عليه شخص ما ، أو

---

(٤٨) الوراثة البشرية ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٤٩) الوراثة البشرية ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٥٠) الوراثة البشرية ص ١٠٣ .

(٥١) الوراثة البشرية ص ١٠٣ .

ماهو عليه بالفعل ، ومن ثم لا يتبقى شيء يستطيع الإنسان عمله إزاء الوراثة ، والواقع أن هذه طريقة شائعة للتفكير فى الوراثة ، وهى طريقة مزيفة تمامًا .

ومن سوء الحظ أن عددًا كبيرًا من الثقات وقعوا فى هذا الخطأ الذى يعرف بأسماء مختلفة هى : « المغالطة البيولوجية » أو « المغالطة الاختزالية » أو « مغالطة ليس إلا » .. إن الطبيب غير المستنير هو الذى يقول « هذه حالة وراثية ، فليس هناك مايمكن عمله بصددها » .

ويقول مونتاجيو عن هؤلاء ساخرًا : (وإذا شاء أحد أن يكون علامة لوذعيًا ، فبوسعه أن يطلق على هذه الحالة اسم « الأديوباثية الخلقية » وتعنى « العلة الخلقية » ، وهى تسمية تؤدى بالفعل إلى إغلاق الباب فى وجه إمكانية عمل أى شىء فى هذه الحالة .

ولقد صدق من قال : إن الجدران العالية لاتصنع سجنًا ، فى حين تصنعه التعبيرات العلمية فى كثير من الأحيان) [٥٢]

ويقول : (قد يكون من المفيد أن تستبدل فكرة الإمكانات الكافية بفكرة الوراثة) [٥٣]

وعلى سبيل المثال فإنه من الصحيح (أن أحدًا منا لم يكن فى وسعه مطلقا أن يتكلم — بالرغم من أننا جميعا نولد بإمكانيات للكلام — لو لم يكن قد سمع أناسًا آخرين يتكلمون) [٥٤]

ويقول الأستاذ آشلى مونتاجيو :

(هناك اعتقاد شائع بين الناس مفادة أن مجرد إثبات أن صفة ما وراثية ، يعنى على نحو ما أن هذه الصفة لايمكن تغييرها بواسطة العوامل الوراثية . ولكن الحقيقة هى أن البيئة لاتقوم فقط بتنظيم ظهور العوامل الوراثية الكامنة ، بل تستطيع أيضًا فى جميع الحالات التأثير فى البناء الأساسى لهذه العوامل) [٥٥] ويقول : (إن البيئة الجيدة يمكنها أن تعوض كثيرًا من عيوب الجبلة الموروثة) [٥٦]

ويقول : (الواقع أن متاعبنا لاتنشأ عن المعتوهين بيولوجيًا بل من المعتوهين اجتماعيًا ..

---

(٥٢) الوراثة البشرية ص ٩٧ — ٩٩ .

(٥٣) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٥٤) المصدر السابق ص ١٥١ .

(٥٥) الوراثة البشرية ص ٤ .

(٥٦) الوراثة البشرية ص ٤٤٤ .

وهؤلاء المعتوهون اجتماعيًّا ينتجهم المجتمع لا الجينات .. ومن ثم فإن العلاج الاجتماعي لا البيولوجي هو الذي ينبغي أن يتبع) [٥٧]

ويقول : (في اعتقادي أن ماينبغي على الدولة أن تفعله هو أن تتيح للفرد أن يكتسب مايحتاج إليه من معرفة لينتفع بوارثته على أحسن وجه .. واضعين في أذهاننا دائمًا أننا نستطيع أيًّا كان إرثنا الوراثي أن نفعل الكثير عن طريق البيئة لتحسين الطريقة التي يظهر بها هذا الإرث) [٥٨]

ويقول : (**يمكننا عن طريق التحكم الواعي في البيئة** أن نفعل الكثير إزاء الوراثة) [٥٩]

ويقول الدكتور مترام : (من الجلي الواضح أن مظاهر ميراثنا تتغير بفعل البيئة .. **وأنه في وسعنا أن نضبط البيئة ونكيفها إلى حد كبير**) .

ويقول :

(مما لاينكره أحد أن الاكتساب له أثره القوي فيما تهبه لنا الطبيعة) [٦٠]

ويقول مونتاجيو (إن الخطورة تكمن في الاعتقاد بأن الجبلة والفطرية مساوية للمصير ، وأن نمط الجينات الذي يرثه المرء يحدد قدره ومآله . والواقع أن هذا الاعتقاد شكل **حديث لفكرة القضاء والقدر**) [٦١]

لا حتمية القوانين الاقتصادية الماركسية :

يقول هانز ريشنباخ :

(لقد توسع ماركس في تفسيره الاقتصادي للتاريخ ، بحيث أصبح حتمية اقتصادية ، وربما كان في حاجة إلى فلسفة مثالية لكي تكون فيها دعامة لمذهبه الذي ينظر إلى التطورات التاريخية على أنها تتحدد بدقة بقوانين اقتصادية ، بنفس الطريقة التي يتحدد بها مجرى الكواكب بقوانين فيزيائية .

---

(٥٧) ص ٤٣٩

(٥٨) الوراثة البشرية ٤٥٨ .

(٥٩) السابق ص ١٠٤ .

(٦٠) الأساس الجسماني للشخصية ص ١٧٥ .

(٦١) الوراثة البشرية ص ١١١ .

غير أن الأحوال الاقتصادية ليست إلا عاملا يسهم فى التطورات التاريخية وهناك عامل آخر هو العامل النفسى .

بل أن الأثنين معًا لايمكنهما أن يمدانا بأكثر من قوانين إحصائية لتطور المجتمع البشرى .

ولقد تخلى ماركس عن مبادئ النزعة التجريبية حين نظر إلى عامل من العوامل التى تسهم فى إحداث التطور ، على أنه هو السبب الوحيد لهذا التطور . ولا يمكن أن يَغْفُلَ الطابع الإحصائى البحت للقوانين الاجتماعية إلا مفكرٌ ذو نزعة عقلية قبلية .. إذ أن التجريبى يعلم أن من المستحيل أن يمحى عنصر الاتفاق .. (بديل عنصر الإرادة الإلهية عند الملحد) تمامًا من الحوادث التاريخية ، وأن هذا العنصر يؤدى إلى استبعاد القابلية الدقيقة للتنبوء ، حتى بالنسبة إلى الاتجاهات التاريخية الكبرى ، والواقع أن الإيمان المتعصب للماركسيين بالتنبؤات الاقتصادية لفيلسوفهم – وهو الإيمان الذى هو أشبه بالعقيدة منه بالنظرة العلمية – إنما هو إحياء لفلسفة تضع الحدوس الأولية قبل الأدلة التجريبية) (٦٢)

اعتقاد حتمية القوانين :

إن القول باطراد سنن الطبيعة ليس إلا اعتقادًا محضًا ..

يقول الدكتور توفيق الطويل : (يفترض العالم مقدما مدركات عقلية أو قضايا أولية يستخدمها أعم من مقدماته دون أن يعرض للبحث فى صوابها أو خطئها .. فمن ذلك أن العالم الطبيعى يسلم مقدمًا – فى بداية بحثه – بمبدأ الحتمية أو السببية العامة) (٦٣)

وإذا كان هذا الاعتقاد ضروريًا (نفترضه لتتأتى لنا الحركة ونقدر على العمل) .

وإذا كانت الفلسفة المادية تعتنق هذه « العقيدة » لمغزاها المذكور ، فإنه من التناقض أن نرى بعض زعمائها يحرمون علينا الاعتقاد فى المسائل الدينية ، مع أنها تتوفر لها نفس هذه الخاصية ، يقول وليم جيمس :

(لقد وصم هكسلى – مثلا – الاعتقاد فى المسائل الدينية التى لانجد لها براهين خارجية ، والتى نفترضها لترضى فطرتنا ، كما نفترض الاطراد فى نواميس الطبيعة لترضى رغباتنا العقلية بأنه « أحط مرتبة من مراتب السقوط الخلقى » ويرى الأستاذ كليفورد فى مقال له حول

(٦٢) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٣ .

(٦٣) عالم الفكر يناير فبراير مارس ١٩٧٣ ص ١١٢٠ .

الأخلاق فى الاعتقاد « أنه خطيئة وإجرام » أن تعتقد حتى فى الأمر الصواب من غير أن يكون لك على ذلك أدلة علمية .

وإذن فلماذا يجهر كليفورد — فى غير حياء ولاوجل — بقيدته فى نظرية الحركات الشعورية الاختيارية مع أنه لم يكن عنده من البراهين إلا البراهين التى جعلت لويس يرفضها ؟

ولماذا آمن بوحدات أصلية يتركب منها جوهر العقل إيمانًا ناشئا عن أدلة قد تبدو عديمة القيمة فى نظر الأستاذ بين (٦٤) .

ذلك لانه ككل من عنده قوة الابتكار العقلى كثير الحساسية وقوى الملاحظة بالنسبة للبراهين التى تشهد لناحية معينة من النواحى

وهنا يلزم أن نرد لهؤلاء الملحدين تحيتهم فنقول : ليس هناك أحط مرتبة — فكرا وخلقًا — مما وقعتم فيه من تناقض ، وما ارتكبتموه من زيف .

وأخيرا وقد تبين أن القول بحتمية القوانين هو من الأشياء البعيدة عن الصحة فى نظر الفلسفة والعلم التجريبى على السواء .

فإنه من حسن الحظ أنّ تقدم العلوم لا يتوقف على هذه الحتمية خلافًا لما ذهب إليه المؤمنون بها .

يقول الأستاذ فانيفاريوش رئيس مجلس إدارة معهد ماساسويتش للتكنولوجيا :

(من حسن الحظ أن العمل العلمى لاينبغى أن يكون كاملا حتى يؤتى ثمراته فإن بناء الديناميات الرائع شيد على أساس نظرية التفاضل والتكامل التى تعتبر منطقيًّا مليئة بالفجوات والثغرات ، وتبدأ الرياضيات التى ترتكز اليوم على أسس أمتن ، بافتراضات بسيطة وتفضى إلى نتائج رائعة — غير متوقعة ففى ارتياد نواة الذرة بمجرتها الكاملة من الجزئيات ، وعلاقاتها الغامضة تستخدم الرياضيات اليوم وتؤدى إلى نتائج مذهلة ..

قد لايكون فى وسع المنطق أن يتقدم إلا حيث تكون المسائل التى يتعرض لها محددة بدقة ، أما العلم فيمكنه أن يتقدم حيث يتسنى له أن يلاحظ وأن يقيس) (٦٥) .

وبانهيار حتمية القوانين الطبيعية ينهار أساس هام من أسس الإلحاد المادى المعاصر الذى يشوش بهذه الحتمية على الاعتقاد بخضوع الكائنات للإرادية الإلهية .

---

(٦٤) العقل والدين ص ٦١ ، ٦٢ .

(٦٥) الثقافة الأمريكية (العدد الرابع) المجلد الثانى ص ١٥ ، ١٦ .

الفصل الخامس

الحتمية لاتلغي الإرادة الإلهية

فتح جاليليو باكتشافة قوانين البندول حول عام (١٦٠٤) ، الطريق إلى القول بأنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة إلى تدخل قوى خارجية عنها .

فتكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعي واعتبره كثير من المفكرين منافيًا لفكرة المسيحية على الأخص بعد أن ربط « جاسندى » [١] بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين . واتجه بعض المفكرين إلى استخدام العلم لتأييد الإلحاد [٢] .

إن افتراض حتمية القانون لايلغي الإرادة الإلهية إلا عند أولئك الذين يتصورون الألوهية تصورًا بشريًّا ، منشؤه استمدادهم هذا التصور من الأساطير الشرقية أو الإغريقية .

وهؤلاء لامجال لهم فى الجو الإسلامى .

إننا نجدهم فى البيئة التى نشأ فيها رسل وأمثاله .

يقول أندرو ديكسون وايت فى التصور الذى كان يسود أوروبا عن الله :

(من بين مجموعة النقوش الكاتدرائية التى تعبر عن كثير من حقائق اللاهوت فى العصور الوسطى ، نقش يمتاز بالتعبير عن مذهب لاهوتى فى أصل الكون ظل موضع الاحترام والإجلال أزمانًا طوالا .

الواحد القهار فى صورة بشرية جالس بوداعة ولين ، يصنع الشمس والقمر والنجوم ، ويعلقها فى القبة الصلبة التى تحمل من فوقها السموات العُلا ، وتظلل الأرض السفلى .

أما علائم التفكير الظاهرة فى تقطب جبينه فتنم عن أنه أجهد نفسه إمعانا فى التدبير والاستبصار .

---

(١) عالم وفيلسوف فرنسى كان معاصرًا لديكارت وخصما له .

(٢) انظر الدين والعلم لإميل بوترو ص ١٩ .

كما يدل انتفاخ عضلات ذراعيه على أنه قد اضطر إلى أن يكد وينصب .

ومن الطبيعى أن يكون المثالون والمصورون خلال القرون الوسطى وفى بدء العصور الحديثة قد عمدوا إلى تمثيله على مقتضى ماتصوره كتّاب ذلك العصر ، إذ كانوا يقولون بأنه استراح فى اليوم السابع) [٣] ومن هنا حق للعلماء التجريبيين فى أوروبا أن يقعوا فى وهم التناقض بين النظام الطبيعى وبين الألوهية .

يقول هانز ريشنباخ :

(إن الرغبة فى فهم العالم الفيزيائى قد أدت فى كل العصور إلى إثارة السؤال عن كيفية بدء العالم .

وأشهر قصة للخلق هى تلك التى أنتجتها الروح العبرانية الخيالية متضمنة فى العهد القديم .. وهى تفسر العالم على أساس من خلق « ياهوا » هذا التفسير من النوع الساذج .. إذ يستعين بتشبيهات بشرية ، فكما يصنع البشر بيوتا وأدوات وحدائق فكذلك صنع ياهوا العالم) [٤] .

يقول هربرت سبنسر :

وجدت معنى السببية الطبيعية مفطورًا فى عقلى . وتصورت ضرورة التكافؤ بين السبب والمسبب ، وحصل عندى يقين بأن السبب إن وجد فلابد أن يحدث بالضرورة نتيجته .

وقادنى هذا الاتجاه إلى نبذ الفكرة المألوفة عن خوارق الطبيعة ، وانتهيت إلى اعتبار كل مايدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية أمرًا مستحيلا) [٥]

ويعلق إميل بوترو على بواعث هذا الإنكار الذى ذهب إليه سبنسر قائلا :

(كان الباعث مستمدًا من مذاهب تعلم رسميًا على أنها دينية) .

ويقول عن مذهب السببية الطبيعية إزاء التصورات الدينية السائدة آنذاك :

(هذا المذهب يمنعنا من تصور الله والطبيعة على أنهما خصمان يتنازعان ومن تصور الطبيعى والخارق تصورًا نشبه الله فيه والطبيعة برجلين يتنازعان .. إذ هذا التصور من الواضح أنه

---

(٣) انظر كتاب بين الدين والعلم لاندرو ديكسون وايت ترجمة إسماعيل مظهر طبعة ١٩٢٩ ص ١٧١ .

(٤) الفلسفة العلمية ص ٢١ ، وإذا كان هذا صحيحا بالنسبة لخصوص هذا التصور ، فهو لاينطبق على جميع حالات الاعتقاد بوجود الله الذى (ليس كمثله شيء) .

(٥) العلم والدين ص ٨٣ .

صبيانى ، وليس من الإنصاف أن يحكم على المرء بالإلحاد لأنه يتجنب مثل هذه الآراء) [٦]

وأقول : ولكن هذا الحكم بالإلحاد يصبح من الإنصاف بمكان لو أن هذا « المرء » وهو يحكم بنفى القوانين للاعتقاد بوجود الله ، يعيش فى جو دينى يرتفع بتصوره للألوهية فوق تلك المستويات الصبيانية .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر :

فى الوقت الذى كانت تفيض فيه الكنيسة على العالم بأفكار أفضت بالناس إلى الاعتقاد بأن قطرة واحدة من دم المسيح عليه السلام كافية لتخليص العالم .. فى هذا الوقت ..

نظر الفلاسفة والعلماء فى الطبيعة فوقعوا على نواميس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . نواميس تضبط حركات الأجرام فى أفلاكها ، وسنن تحوط العالم المادى بدقتها ونظامها . وقوانين تتحكم فى العالم .

حينذاك قال الفلكيون يكفينا قانون الجاذبية فى تعليل الكون .

وقال الطبيعيون يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لاتقع تحت الحس .

وقال الكيماويون تكفينا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر فى معرفة نسبة التكوين المادى .

وقال الميكانيكون تكفينا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة فى نواحى الطبيعة .

قالوا بذلك غير ناظرين إلى الحقيقة مجردة .. ولو وجهوا بأفكارهم ساعة نحو التأمل فى العنصر الأول الذى يضبط تلك الجاذبية ذاتها .

أو العلة التى تقضى ببقاء المادة والقوة .

أو العقل المدبر الذى يضبط نسب التركيب والتحليل فى الجواهر الفردة .. أو الإرادة التى تسير تفانى القوى بعضها فى بعض ، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها .

لو فعلوا ذلك : لما قالوا بأن تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون فى مجموعه وإن كَفَتْهم فى تعليل بعض ظاهراته .

فالعلم اليوم لم يصل لسوى جزئيات نراها حقيرة إذا قسناها بحقيقة الكون كله .

---

(٦) العلم والدين ص ٨٣ .

ذلك هو الإشكال الذى وقعت فيه الفلسفة المادية) [٧].

يقول كونت ، وهو ممثل المادية الحديثة فى هذا المضمار :

(الظاهرات الطبيعية لابد لها من أن تعود إلى سبب طبيعى وأن يكون من المستطاع تعليلها تعليلا علميًا مبناه العلم الطبيعى .

فلم يبق ثمة فراغ يسده الاعتقاد فى وجود الله ، ولم يبق من سبب يسوقنا إلى الإيمان به) [٨]

ويقول الأستاذ وحيد خان : (زعموا أنه لاضرورة للإله فى حالة وجود قوانين محكمة ثابتة) .

وقبل أن نسوق الردود على ماذهب إليه كونت وأمثاله :

يلزم أن نبين الخلط الذى يقع فيه هو وأمثاله من الماديين بين السبب الحقيق والسبب العلمى ، أو ما يقعون فيه من إنكار التفرقة بينهما ..

يقول جيمس كونانت :

(إنه يصعب التحدث عن السبب والنتيجة أو مايسميه المناطقة العلة والمعلول فى العلوم الطبيعية) [٩].

وذلك لأن الأمر فى المجالين غير متفق :

فالعالم يعنى بكلمة سبب : الشرط

الشرط الضرورى ، أو الشرط الكافى .

ومثال الشرط الضرورى :

الفيروس فهو بدونه لا يحدث البرد .

لكنه ليس كافيًا ، لأنه لايحدث البرد بالرغم من وجوده .

ومثال الشرط الكافى :

السم فهو إذا حدث للجسم لابد من الموت .

لكنه ليس ضروريًا إذ قد يحدث الموت بدونه .

---

(٧) ملقى السبيل ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٨) ملقى السبيل ص ٧٠ .

(٩) مواقف حاسمة ص ٣٣٧ – ٣٣٩ .

والعالم من الناحية المثالية يبحث عن شيء أكثر من هذين لمعرفة السبب هو : مجموعة من الشروط الضرورية والكافية معا ، التي ينبغي قيامها لحدوث نتيجة ما .

فالحريق في غابة مثلا ليس سببه عقب السيجارة مثلا ، ولكن مجموعة الشروط من: عقب السيجارة+الأغصان الجافة+الريح الكافية .. إلخ .

يقول ليونيل روبي :

(على أن العلماء في الواقع غالبًا مايكتفون بما هو دون هذه المثالية في صياغة السبب .

إذ ثمة اعتبارات عملية تضطرهم إلى ذلك اضطرارًا . فهم إذا أرادوا الإنتاج اكتفوا بالشروط الكافية .

وإذا أرادوا المنع – منع حدوث نتيجة والحيلولة دون وقوعها – اكتفوا بالشروط الضرورية) [١٠] .

ومعنى هذا أنهم يعترفون مقدمًا بنقصان « مجموعة الشروط » التي في جعبتهم لتعليل الظواهر .

فكيف تكون هذه « المجموعة الناقصة » « كافية » في التعليل إلى حد أنها تبرر الاستغناء عن العلة الأولى ؟؟

يقول كروزيار فيما يلخصه عنه الأستاذ إسماعيل مظهر :

(إن علاقة السوابق باللواحق تلك العلاقة التي تكون مانسميه السببية العلمية ليست هي علاقة السبب بالمسبب الأول بتة .

ولكي نظهر مانعني من قولنا هذا يجب أن نتخيل العالم مسوقًا في النشوء والتطور من حالته السديمية مرتقيا نحو تكوين النجوم الثوابت والسيارات . إلى ظهور النباتات والحيوانات والإنسان .

إذا تخيلنا ذلك وجدنا أن لغة العلم تلقى في روعنا دائما أن الأسباب التي ظلت مؤثرة في العالم بالأمس ، هي بذاتها الأسباب التي تعود إليها القوى التي نجدها مؤثرة في العالم اليوم . وإن هذه القوى بعينها هي أسباب ما سوف يحدث من الظاهرات في المستقبل .

وليس في ذلك من معنى السببية الحقيقية أكثر من أخذك قطعة من الصلصال ذات صورة ما في إحدى يديك ثم تضغطها فتأخذ صورة أخرى غير صورتها الأولى ثم صورة ثالثة ثم صورة

(١٠) فن الإقناع ص ٣٥٢ .

رابعة ، ثم تدعى أن الصورة الأولى علة للصورة الثانية ، وأن الثانية علة للثالثة ، وأن الثالثة علة للرابعة وهكذا دواليك .

والحقيقة الثابتة أن اصطلاح السبب كما يستعمل فى المعنى العلمى اصطلاح مرض لغويًّا وليس اصطلاحًا فلسفيًّا . **وما الأسباب العلمية إلا نتائج منظومة** ، فالحجر إذا قذف إلى أعلى يعود إلى الأرض ، لماذا لأن جاذبية الثقل تجذبه ثانية إلى أسفل .

هذا كما لو قلت : لأن كل الأشياء الأخرى ترى عائدة إلى الأرض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر .

ولكنك إذا تساءلت لماذا تسقط الأشياء أصلا ؟ ولماذا يكون للجاذبية ضلع فى نظام العالم [١١] فهنا لك لاتجد من جواب أروح على نفسك وأحفظ لألفة عقلك سوى القول بأنها هكذا سبقت فى إرادة الله .

ولو أردنا أن نستطرد فى إثبات أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية ، فلدينا ، حقيقة أن العلم يستعمل كلمتى « السبب » و« السنة » بالتناوب لتقوم إحداهما مقام الأخرى .

وما دام السبب والسنة لايزال كل منهما فى نظر العلم على هذا التخالط ، فمن الظاهر الجلى أن السببية العلمية ليست سببية حقيقية على إطلاق القول ..

إذ أى شىء من الأثر لنظام تتالى الظاهرات فى إظهار العلة الحقيقية التى تنتجها ؟ [١٢]

(إن موضع الضعف فى تدليل كونت ومن تابعه فى الرأى ينحصر فى اعتقادهم بأنه لايوجد فى العالم من شىء يحتاج إلى التعليل أكثر من وصل الحلقات المتفرقة فى سلسلة الظاهرات الطبيعية التى يتكون منها العالم فى مجموعة بعضها ببعض .

فى حين أن الحقيقة أن السلسلة فى مجموعها ككل متواصل الأسباب غير ممزق الوحدات لم يستكشف العلم سببها الأول) .

وقد يقول البعض : بأن الإنسان قد استكشف من السنن الطبيعية ما استطاع به أن يعلل كثيرًا من الظاهرات التى كانت تنسب دائمًا إلى مابعد الطبيعة والغيب فلم لانؤمل أن نستكشف فى المستقبل علة مادية للكون ؟

على ذلك يرد العلامة كروزيار بقوله : (إن كل ما استكشفه الإنسان من الأشياء التى

---

(١١) وهذا يوضح لك أن مهمة العلم وصفية ، وليست تفسيرية بالمعنى الفلسفى .

(١٢) ماقى السبيل ص ٨٤ ، ٨٥ .

تكون مدنيته وعلمه ، ليست سوى سنن ترجع إليها الظاهرات ، لاعلل أصلية ، ولهذا نرغم على أن نعود بعلة الكون إلى إله عاقل حكيم .

إن قانون كونت نفسه بغير قصد منه يجر المتأمل حتما إلى القول بأن الكون كوحدة يجب أن يرجع إلى سبب) (١٣) وأقول :

ذلك لأن سلسلة الأسباب والمسببات الخاضعة للتجربة العلمية يجب أن تنتهي إلى علة خارجة عنها تختلف عنها اختلافا جوهريًا بحيث تكون — أى هذه العلة — قديمة

أما القائلون بأنها لا تنتهي وأنها تمتد فى الماضى إلى مالا نهاية فهم يرتكبون تناقضًا عقليًا .

ذلك أن هذه السلسلة اللامتناهية :

إذا أخذناها مقطوعة الطرف من ناحيتنا — ولتكن السلسلة التى تنتهى عند ثورة عرابى مثلا — ولنرمز لها بالحرف (ب) وسحبنا رأسها من ناحيتنا وطبقناها على السلسلة المستمرة إلى اللحظة التى نحن فيها ولنرمز لها بالحرف (أ) فإن الأمر لا يخلو : إما أن نقول إن السلسلة (ب) تساوى السلسلة (ا) وهذا محال عقلا ، لأنه يعنى أن الأصغر يساوى الأكبر والجزء يساوى الكل ، وإما أن نقول إنها أقل من السلسلة (أ) وهذا يعنى أن السلسلة ليست لامتناهية .

وكل سلسلة من الحوادث صالحة ، لأن نطبق عليها هذا الإجراء الذى طبقناه على السلسلة (ب) .

وإذا كانت النتيجة هى الحكم بانتهاء السلسلة وكنا نقول بما يقول به كونت من ضرورة البحث عن العلة ، فقد وجب القول بوجود هذه العلة خارج سلاسل الحوادث أى خارج العالم (١٤)

وهنا لابد أن تكون هذه العلة متصفة بالقدم .

كذلك فإنه ينبغى النظر إلى الممكن ، وهو مايستوى بالنسبة لذاته العدم والوجود ، أو مايقبل بالنسبة لذاته الوجود ، كما يقبل العدم من ناحية وجوده بالفعل . مم استمد وجوده مادامت ذاته ليست متضمنة للوجود ؟

إنه لابد أن يستمد هذا الوجود من خارجه .

---

(١٣) ملق السبيل ص ٦٨ ، ٧٤ ، ويقول لويس دى بروجلى . (إن الحتمية لايمكن أن تثبت بالعلم البشرى . وإذا أردنا الاحتفاظ بمبدئها (السببية) فلا يمكن القيام بذلك إلا كمسلمة ميتافيزيقية) . انظر الفزياء والمكروفيزياء ص ٢٧٢ .

(١٤) هذا الدليل الذى اعتمد عليه الكلام .

ولا يمكن أن يستمده من المستحيل الذى هو بحسب ذاته لايقبل الوجود أصلا (١٥) ،

فبقى القول بوجود كائن يستمد منه الممكن وجوده ، ويكون هذا الكائن ، واجب الوجود ، أى أنه بحسب ذاته لايقبل العدم أصلا.

وإذن فوجود الممكن — الذى هو الكائنات المشاهدة والتى نراها قابلة للامرين معًا — دليل على وجود واجب الوجود الذى لايقبل العدم أصلا (١٦).

فهو قديم (١٧) .

ولا يصح أن يكون واجب الوجود هو المادة ، لأنها معتزاة بالنقص ، على أقل تقدير وباعتراف الماديين أنفسهم ، ينقصها الحياة ، والعلم والإدارة والنقص صورة للعدم ، فيحصل التناقض بين كونه واجب الوجود قديمًا ، وبين كونه ناقصا .

فلابد أن يكون واجب الوجود خاليًا من كل نقص ، أى متصفًا بصفات الكمال التى يقتضيها وجود هذا العالم ، من الحياة ، والعلم ، والإرادة . وذلك هو الله سبحانه وتعالى عما يصفون .

وإذا كان هذا استنتاجًا منطقيًّا فإن سماسرة الإلحاد العلمى يعلمون — أو ينبغى أن يعلموا — أن العلم كما يقول الدكتور ليونيل روبى :

(يمزج بين المنهج التجريبى الاختبارى والنهج الاستدلال العقلى . وبدون الاستدلال المنطقى فلن يكون هناك علم) (١٨) .

كما أنه ينبغى أن نعلم أن هذا الاستنتاج المنطق يبدأ من مقدمات واقعية هى الحوادث ، أو الممكنات الموجودة بالفعل . وكذلك يفعل العلم التجريبى فى استنتاجاته الكبرى ، ويكفى أن يرجع القارئ هنا إلى ماذكرناه عن «كيف أمكن إدراك الذرة وجزيئاتها» (١٩) .

---

(١٥) يقول صمويل كلارك من فلاسفة القرن الثامن عشر : (إن القول بأن أحد شيئين ممكنين على السواء يرجع فى تحققه دون الآخر إلى لاشىء هو من التناقض الصريح)

(١٦) يقول صمويل كلارك أيضًا : (لما كان الحدوث عن سبب خارجى لايصدق على كل شىء فينبغى أن يوجد كائن بحكم ضرورة مطلقة قائمة فى طبيعة الشىء نفسه أصلا ، وهذه هى الضرورة أو العلة (الذاتية للوجود) . انظر سلسلة الوجود ص ٢٣١ .

(١٧) هذا هو دليل الفلسفة الإسلامية على وجود الله .

(١٨) فن الإقناع ص ٣٢٣ .

(١٩) انظر ص من كتابنا « عقائد العلم » .

وإذا كان يمتنع على العقل البشرى إجراء أى تصور لذات الله وصفاته ، فإن هذا لا يطعن فى صحة الاستنتاج بوجوده ، ولنا سند فى هذا من العلم التجريبى ، فى استنتاجه للإلكترون مثلا ، ولنا سند أيضًا فى علوم الرياضة فى استنتاجاتها الحديثة للهندسة اللا إقليدية إذ (كيف نستطيع أن نتصور العلاقات اللا إقليدية بالطريقة التى يمكننا بها رؤية العلاقات الإقليدية ؟ .

قد يكون من الصحيح أن فى استطاعتنا بواسطة الصيغ الرياضية أن نتعامل مع الهندسات اللا إقليدية ، ولكن هل يمكن أن تصبح هذه الهندسات فى أى وقت قادرة على أن تعرض علينا مثلما تعرض الهندسة الإقليدية ، أعنى هل سنتمكن من أن نرى قواعدها فى خيالنا مثلما نرى القواعد الإقليدية ؟

إن الهندسة الإقليدية هى هندسة بيئتنا الفيزيائية ، فلا عجب إذن إن أصبحت تصوراتنا مكيفة مع هذه البيئة ، ومنبعثه بالتالى للقواعد الإقليدية .

ولو تسنى لنا أن نعيش فى بيئة يكون تركيبها الهندسى مختلفًا إلى حد ملحوظ عن الهندسة الإقليدية لتكيفنا مع البيئة الجديدة وتعلمنا كيف نرى مثلثات وقوانين لا إقليدية بنفس الطريقة التى نرى بها الآن تركيبات إقليدية . وعندئذ نجد من الطبيعى أن يكون مجموع زوايا المثلث أكبر من ١٨٠ درجة ، ونتعلم تقدير المسافات على أساس التطابق الذى تحدده الأجسام الصلبة فى ذلك العالم .

ذلك لأن تخيل العلاقات الهندسية يعنى تخيل التجارب التى نمر بها لو كنا نعيش فى عالم تسرى عليه هذه العلاقات .

ولقد كان الفيزيائى هلمولتس هو الذى قدم هذا التفسير للتخيل البصرى . وكان الفيلسوف من قبله قد ارتكب خطأ النظر إلى ما هو فى واقع الأمر نتاجًا للتعود على أنه رؤية للأفكار « المثل » ، أو قوانين للعقل . واستغرق الكشف عن هذه الحقيقة أكثر من ألفى عام ، ولولا جهد العالم الرياضى بكل مالديه من أساليب فنية معقدة لما أمكننا أبدًا أن نتخلص من العادات المتأصلة فينا ، وأن نحرر أذهاننا من قوانين العقل المزعومة)[١٩] .

وهذا هو تقريب المسألة للذين يقلقهم عجز العقل عن تصور ما يثبته من وجود الله وصفاته .

---

(١٩) نشأة الفلسفة العلمية ص ١٢٩ .

ومن ناحية أخرى فليس استنتاجنا لهذا الكائن الأعظم (الله سبحانه وتعالى) المفارق للحوادث والممكنات ، أمرًا يتعلق بالماضى فحسب ، ومن ثم فإنه لا يعنى الإنسان فى حاضره ومستقبله .. كلا ، إن عدم إدراكنا لكُنْه العلة الأولى ، لا يعنى أنها أصبحت بالنسبة لنا غير ذات موضوع ، ويمكن أن نقول فى هذا ما قاله وليم جيمس فى ملاحظاته على المالا يعرف لسبنسر واتباعه وما يقولونه من (إن جوهر الأشياء غير مدرك أصلا ، وإن كان التفكير فيه يجب أن يملأنا روعة وجلالا) . فنقول : (نعم قد يكون مالا تمكن معرفته غير مدرك الغور ، وغير محاط به وذلك معقول وواضح . ولكن له بالتأكيد بعض المطالب من قوانا الفعالة)[٢٠] .

ومن ثم فإننا نصبح على معرفة ببعض صفاته وأوامره ونواهيه ، وقوانينه ، ويصبح بوجه من الوجوه غاية لنا .

إن معرفتنا لوجود هذا الكائن الأعظم تتضمن المعرفة بشىء من قوانينه التى تدل على إرادته .

يقول وليم جيمس :

(إن مذهب التأليه يشغل مكانًا وسطًا بين الأدرية واللا أدرية ، ويتمسك بما هو حق فى كل منهما .

فيوافق اللا أدريين فى قولهم : إننا لا نقدر أن نعرف كيف أبرز الموجودُ الأول .. خلقنا ، ويوافق الأدريين فى قولهم : إننا نقدر أن نعرف صفاته بعدَ وجودنا ، وأن نعرف النحو الذى أمرنا أن نتصرف على غراره)[٢١] .

* * *

ومن هنا فإنه لابد لنا من استنتاج وجود الإرادة الإلهية وراء الأسباب الظاهرية على نسق ما ندركه من وجود إرادة لذواتنا وراء إحداثنا للظواهر الحسية .

وإذا كان هنالك الماديون الذين ينكرون الإرادة الإنسانية قائلين : إن تلك الحركة العقلية أو الإرادة ليست سببية حقيقية ، وإنما هى عرض من أعراض السببية الحقيقية ، لأنها ليست إلا اهتزازات تتناول نشاط دقائق المخ ومراكز الحس العصبية ، فالانتقال هنا ليس من الحركة

---

(٢٠) العقل والدين ص ٥٦ .

(٢١) العقل والدين ص ١٠٨ .

العقلية إلى الفعل الطبيعي ، بل من سابقة طبيعية إلى لاحقة طبيعية .

فإن هناك من تصدى للرد عليهم من داخل معسكراتهم ..

يقول : وليم . ب . منتياجو أحد زعماء الواقعية الجديدة فى أمريكا معارضًا ماذهب إليه بعض زملائه من القول بمادية الوعى(٢٢) :

(فيما يتعلق بطبيعة الوعى : كان برى ، وهولت(٢٣) يعتقدان أن وعى الفرد لشىء من الأشياء هو استجابة محددة من جهاز هذا الفرد للشىء ، واستجابة الكائن العضوى المحددة أو غير المحددة لشىء من الأشياء ، لابد أن تكون حركة بسيطة أو معقدة من بعض أو كل الجزئيات المادية التى تكون الكائن العضوى) .

يقول منتياجو فى رده على ذلك :

(إن كل حركة لابد أن تعلو أو تنخفض ، وأن تتجه شرقًا أو غربًا أو شمالا أو جنوبًا ، أو فى اتجاه وسط ، فكيف تستطيع مثل هذه الحركة أن تشكل وعينا بالشىء ؟

١ — إنها لا تشبهه على أى نحو إلا فى نسبة ضئيلة من الحالات التى يكون فيها الشىء نفسه حركة لجزئيات مادية .

٢ — ولا يمكن أن توجه الحركة نحو الشىء إلا فى الحالات التى يكون فيها الشىء المدرَك حدثًا مكانيًّا معاصرًا لحركة الكائن العضوى .

٣ — إن هذا لا يقدم تفسيرًا لقدرتنا على فهم الصفات الثانوية والأفكار المجردة والعقول الأخرى أو أحداث الماضى والمستقبل .

٤ — وأسوأ ما فى الأمر أن استجابة الكائن المحددة ، أو حركته الموجهة لا تفسر « المكث الزمانى » أو الحاضر النوعى الذى يميز كل تجاربه تمييزًا أساسيًّا من كل ما عداها من أحداث وعلاقات .

٥ — وكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لحركة من الحركات لابد أن يكون قد انقضى قبل أن يستطيع قطاع آخر أن يقبل . لكن الأمر مع الوعى على نقيض ذلك تماما : فكل مرحلة أو قطاع عرضى مؤقت لا ينتهى حين يظهر ما يعقبه ، بل يظل معه جنبًا إلى جنب ..

---

(٢٢) ويقول .. (وبعد ، فلم أتعرض فى مقالى إلى أعظم مغزى للبعد الجديد على الإطلاق ألا وهو استقلال الوعى عن المادة الذى يعنى أيضًا الوجود المستقل للفرد بعد تحلل الجسد) وانظر العلم والظواهر الخارقة ص : ٥٥ .

(٢٣) هما من المدرسة الواقعية الجديدة التى ينتمى إليها منتياجو وإن كان يخالفها فى هذه النقطة بالذات .

هذه الاعتراضات التى أثبتت جدارتها فى نقد الصور القديمة للفلسفة المادية تكون أكثر جدارة وقوة فى مناهضة هذه المادية الجديدة أو السلوكية .. والوعى ذلك الشيء المتعالى العجيب يوجد صلة بين الفرد والأشياء التى توجد فى مكان وزمان مختلفين أو لا توجد مطلقًا فى زمان أو مكان ..

وإذا تبين أن الوعى عبارة عن شيء ما فى الكائن العضوى فهذا الشيء قد يكون أى شيء غير الحركة) (٢٤) .

ومهما يكن فقد رد عليهم كروزيار أيضًا عندما أوضح أن القول بأن الإرادة الإنسانية أو الوعى الإنسانى ليسا سوى عرض من أعراض هتزازات المخ ، تترتب عليه سلسلة من الأمور تنتهى إلى إنكار هذا القول نفسه .

فهو يترتب عليه أولا القول بأن جميع الخصائص العقلية التى للإنسان هى كذلك .

ويترتب أيضًا القول بأن القوى المدركة برمتها ، إنما هى عرض لاهتزازاتٍ ما فى مادة المخ .

ويترتب على ذلك القضاء على كل قضايا العقل الإنسانى ، ولا يترك فى الكون من شيء سوى صحراء مجدبة إلا من المادة والحركة .

والأهم من ذلك أنه لما كانت المادة والحركة لا يمكن إدراكها إلا من طريق الحواس فى مستطاعك أيضًا أن تنكرهما ، إذ لا يكون لديك من سبب يحملك على أن تعتقد أن العالم مكون على النموذج الذى توحى به الحواس (٢٥) .

وهكذا يتضح لنا أن المادية :

إذ تبدأ من الإيمان بالمادة المستقلة تنتهى إلى إنكار المادة أو التشكيك فيها .

ولكن هذه المادية على اختلاف ظروفها وأحوالها لا يمكنها أن تنكر الضرورة العملية التى يخضع لها جميع الأطراف ، وهى قاضية بضرورة التسليم بوجود الظواهر الطبيعية والتسليم بضرورة وجود الإرادة خلف هذه الظواهر .

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فيما يلخصه من ذلك عن كروزيار :

(إذا أردنا أن نرد على العالم نظامه وألفته فى نظر العقل الإنسانى كان من الواجب ألا ننظر

---

(٢٤) فلسفة القرن العشرين ترجمة عثمان نويه ص ٢١٥ .

(٢٥) ملقى السبيل من ص ٧٧ – ٨٢ .

فيما يمكن أن يثبت أو ينفى نظريًّا . بل ننظر فيما يمكن الاعتقاد به عمليًّا ..

إنى مضطر مثلا لأن أعتقد فى وجود عالم خارج عن حيزى لأتخذ اعتقادى هذا دعامة حقة وأساسًا ركيزًا فى سبيل بحثى عن الحقيقة .

على هذا النمط أرانى مضطرًّا إلى الاعتقاد فى وجود حقيقى لما نسميه الإرادة ، وأخيرا :

فإذا كانت ألفة العقل البشرى تتطلب سببًا للعالم المرئى ، وإذا كان من الممكن أن أصل إلى العلم بالسبب الأول عن طريق التسليم بالإرادة .. فمن الواضح إذن أنى مقسور بضرورة ألفة عقلى ومقتضياته ، على الاعتقاد بأن هذا الكون العظيم معلول لإرادة عاقلة .. أى خالق »[٢٦] .

وهنا نقرر أن قانون العلّية العقلية ليس راجعًا فى أساسه إلى قاعدة التشبيه كما يموه بذلك الملحدون ، محاولين بذلك قطع هذا القانون عن العالم الخارجى ، وقصره على ظروف خاصة بتعود العقل على فهم الأشياء .. وذلك إلى أن يتم لهذا العقل إثبات أن العالم الخارجى هو بالفعل يسير على نحو شبيه بالنمط الإنسانى فى فهم الأشياء .. وهيهات ..

ليس الأمر كذلك ..

لأن معنى رجوع هذا القانون إلى قاعدة التشبيه أن العقل الإنسانى إذ يقرر هذا القانون .. فإنما يفعل ذلك لأنه تعود على هذه الطريقة فى فهم ما يدور حوله فى حياة الإنسان ..

وهذه مغالطة ..

والحقيقة أن العقل إذ يقرر هذا القانون فإنما يقرره لأمر آخر .. إنه يقرره وفقًا لمبدأ عدم التناقض .

إن إنكار العلة الأولى يؤدى إلى الوقوع فى التناقض وفقًا لما بيناه سابقا فى كلامنا عن انقطاع سلسلة الحوادث ، واحتياج الممكن إلى الواجب[٢٧] .

فليس الأمر تشبيهًا إذن وإنما هو قاعدة استنباطية لا يمكن التنازل عنها إلا بالتنازل عن العقل ذاته أولا ، وبالتنازل عن « العلم التجريبى » ثانيا . لأنه — أى هذا العلم التجريبى — ينتهج البحث عن الأسباب أيضًا ، وإن كان يقف فى بحثه عند الأسباب القريبة الحسية ، ويسميها روابط أو شروطا ، فهو أكثر التصاقًا بالمنهج التشبيهى .

---

(٢٦) ملتى السبيل ٨٢ ، ٨٣ .

(٢٧) انظر ص ١٢١ — ١٢٢ .

فإذا ذهب الملحد إلى ذلك : فإنه لا يكون ملتزمًا بمذهب فلسفى ، ولا بمنهج علمى .. إنه يكون « لا أدريًا » خالصًا .

وهؤلاء « اللاأدريون » ملتزمون « بالضرورة العملية » . والضرورة العملية طريق إلى إنقاذ المعرفة بشتى فروعها ، وهى أيضًا طريق إلى التسليم بوجود الله[٢٨] وهذا ما نبينه فى الفصل الأخير من هذا الكتاب .

ويحسم وليم جيمس الموقف بالنسبة لأولئك الذين يرفضون « مبدأ العلية أو « الضرورة العقلية » زاعمين أنه لا يمكن الأخذ به إلا إذا أثبتنا أولا أن العالم الخارجى يجرى على قوانين مشابهة لقوانين العقل وهذا فيما يزعمون لا سبيل إليه .

يحسم وليم جيمس الموقف هنا بطريقة عملية من أقرب طريق حيث يقول :

(للقول بوجود الله بقطع النظر عن الأدلة الخارجية مكان طبيعى فى نفوسنا منسجم مع طبيعة عقولنا كمفكرين .. وليس علينا إلا أن نتصفح فصلا واحدا من فصول التاريخ الطبيعى للعقل لنجد أن الإله يعرف كموضوع للاعتقاد العقلى ..

وأما كونه بعد هذا حقيقة صادقة خارجية : فإنه إذا كانت طبائع عقولنا منسجمة مع طبيعة الحقيقة فلابد أن يكون موجودًا .. ولكل امرئ أن يشك فى الانسجام بين طبيعته وقواه ، وبين الحقيقة الصادقة ، أو أن يؤمن به ، وهو سواء فعل هذا أم ذلك فإنه لا يخاطر إلا بنفسه ، ولا يتصرف إلا تحت مسئوليته)[٢٩] .

وهنا تأتى الضرورة العملية للاعتقاد بالله كما سنوضحها فى الخاتمة .

وإذا كان ماقدمناه من إنكار الماديين للإرادة الإلهية الموجودة وراء قوانين الطبيعة يمثل ردة فعل البيئة المسيحية التى كانت تتمثل الذات الإلهية على نحو بشرى يتناقض مع مقتضيات القوانين الطبيعية ..

فإن هذا لم يمنع ظهور تيار فكرى متزن يجد فى القوانين الطبيعية دافعًا إلى تهذيب التصور السائد عن الذات الإلهية ، ولا يرى فيها دافعًا إلى إنكار هذه الذات .

يقول إميل بوترو :

(هناك كثير من الأمثلة التى تحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح بالتسلسل

---

(٢٨) انظر كتابنا « الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية » .

(٢٩) العقل والدين ص ٨٥ ، ٨٦ .

الطبيعي للظواهر وبين الإحساس الديني الشديد العمق ، كان ذلك شأن الرواقيين في القديم ، وشأن سبينوزا وليبنتز في العصر الحديث)[٣٠] .

ومن هنا فقد ذهب ديكارت إلى أن الإرادة الإلهية ، هي العلة الكافية لوجود العالم ، بل هي العلة الكافية لوجوده على ما هو عليه .

وكما يرى ديكارت (فإن توقف الأشياء على الإرادة المطلقة يتناول فضلا عن وجودها ، ماهيتها ، وطبيعتها . فليس في ما هية المثلث ما يجعل من الضروري جوهريًا أن يكون حاصل زوايا هذا الشكل مساويًا لزاويتين قائمتين ، أو في طبيعة العدد ما يحتم أن يساوي اثنان مضافين إلى اثنين أربعة ، فما يبدو لنا حقائق أزلية هو بالفعل أمر منوط بمشيئة الله ، الذى قضى بها وأقرها بصفته المشرع الأسمى ، منذ الأزل وحسب)[٣١] .

وأما الله عند سبينوزا فهو يعني كما يقول :

(كائنًا لا يسمو شيء على كماله مطلقًا في لا نهائيته .

ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع الإحاطة بكيانه ، وجب أن نعرف الله بأنه النظام الكبير في الكون . وأنه تفيض عنه القوانين والحوادث والحقائق والأشياء ، كما تفيض خصائص المثلث عن طبيعته)[٣٢] .

ويقول سبينوزا :

(إذا كان الفكر والإرادة يعودان لذات الله الخالدة ، وجب أن تعطى لهذه الكلمات معاني تختلف تمام الاختلاف عن معانيها العادية . لأنه لابد لفكر وإرادة لذات الله أن يكونا متباعدين تباعد القطبين عن الفكر والإرادة الإنسانية والحقيقة أن الشيء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم فحسب)[٣٣] .

ويبسط صمويل كلارك حقيقة لاحتمية الوقائع فضلا عن قوانينها ورجوعها إلى الإرادة فيقول :

(تبدو جميع الأشياء جائزة كل الجواز .. فالحركة نفسها وجميع مقاديرها واتجاهاتها ،

---

(٣٠) العلم والدين ص ٨٣

(٣١) سلسلة الوجود ص ٢٤١ ، ويمكننا أن ننبه إلى أنه لاضرورة لاعتبار القضايا الرياضية المبنية على تحصيل حاصل .

(٣٢) الحقيقة أن هذا مثل قولك المثلث هو المثلث ، فهو وغيره من مسائل الرياضة مجرد تحصيل حاصل .

(٣٣) تكوين العقل الحديث جـ١ ص ٣٦١ : ٣٦٢ .

فضلا عن قوانين الجاذبية جائزة بأسرها ، وقد كان يمكن أن تكون مختلفة كل الاختلاف عما هي عليه الآن . وعدد الأجرام السماوية وحركتها لا ينطويان على أى ضرورة قائمة فى طبيعة الأشياء نفسها .. وكل ما على الأرض اتفاق بصورة أجلى ، إذ كان نتيجة الإرادة بداهة ، لا الضرورة . إذ ما هى الضرورة المطلقة التى قضت بهذا العدد من أصناف الحيوانات والنباتات دون غيره)[٣٤] .

ثم قدم نيوتن تصوره للطبيعة على أنها آلة معقدة شديدة التعقيد ، دقيقة الصنع ، عظيمة الإحكام ، مخلوقة ..

وأخذ الناس ينظرون إلى القوانين الطبيعية كأوامر يصدرها الله فتطاع بحرفيتها دون أى تمرد .

يقول فوليتير فيما كتبه على لسان الطبيعة ..

(لقد أُعْطيتُ اسمًا لا يناسبنى على الإطلاق . فقد دعيت الطبيعة وأنا فى الحقيقة « الفن » فن الله) .

هذا ما أثبته نيوتن للقرن الثامن عشر ، ومن هنا تغنى الشعراء باسمه .. قال أحدهم : (كانت قوانين الطبيعة مختبئة فى الظلام ..

قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شىء نورًا) ..

إن العلم النيوتونى بكامله من حيث شكله .. قد أجبر الناس على الاعتقاد بخالق خارجى باعتبار ذلك فرضية علمية ضرورية[٣٥] .

يقول بتلر : (إن التحديد والضبط ومطابقة الواقع ، هى المعانى الحقيقية التى تنقلها كلمة « طبيعى » إلى الذهن ..

ولذا نوقن بأن كل شىء راجع إلى فعل الطبيعة ، محتاج إلى ذات مدبرة مدركة تؤثر فيه . بحيث تكون الحوادث مطابقة للمعنى الذى ندركه من هذه الكلمة تمامًا .

ومن هذه السبيل تؤثر ما بعد الطبيعة فى العالم تأثيرها ..)[٣٦] .

---

(٣٤) سلسلة الوجود الكبرى ص ٢٤٩ .

(٣٥) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٠٢ .

(٣٦) ملتى السبيل ص ١١٢ وبتلر هو الفيلسوف الإنجليزى جوزيف بتلر (١٦٩٢ - ١٧٥٢) كان أسقفًا ، وفيلسوفًا بارزًا .

وقد ذهب باركلي إلى أن العقل الإلهي هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ..

والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها ..

فكون الغذاء يغذى ، والنوم يريح ، ووجوب أن نزرع لكى نحصد ، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة ، هذه أمور نعرفها ، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانيها ، بل بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة ..

وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله ، إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله[٣٧] .

وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية ، وإنما يريد الله النظام لكى نستمد من التجربة توقعًا مفيدًا فى أفعالنا المستقبلة ، وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة وفهمنا كونها استثنائية .

وإذا كان هولباخ ينشر دعوته الإلحادية فى كتابه « نظام الطبيعة » قائلا : «كل شىء موجود بحكم الضرورة ، لذلك ليس هناك إله »[٣٨] .

فقد وجد ردًّا من جوته الذى يقول ساخرًا :

(هذا ما ردده الكتاب ، ونحن نسأل : ألا يمكن أن يوجد إله بحكم الضرورة أيضًا)[٣٩] .

ويقول وليم جيمس :

(إن شرح العالم بما يدل على أن جزئياته متعاقبة تعاقبًا ميكانيكيًّا ، لا يتنافى مع اعتبار أنه ناشئ عن غرض ، من حيث أن الآلة نفسها قد تكون أنشئت عن قصد ولغرض)[٤٠] .

ويقول إميل بوترو :

(لا يتنافى مذهب السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يقضى بالترتيب والوحدة والحياة والتلاؤم . وهذه كلها تسيطر على القوانين الطبيعية . وهل ينافى التسلسل القائم

---

(٣٧) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦١ – ١٦٣ .

(٣٨) بينا بطلان مادية هولباخ انظر كتابنا « عقائد العلم » .

(٣٩) تكوين العقل الحديث جـ ص ٢١ .

(٤٠) الدين والعقل ص ٤٦ .

فى خطوات البرهان الرياضى ، وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان ؟

هنالك شرط لهذا ..

هو ألا ينظر إلى الطبيعة على أنها مبدأ مطلق .. وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية والعالم المقدم لنا ، إن هى إلا رموز للموجود الحق ، يتنافى مع كل فلسفة تريد أن تجعلها مطلقة)[٤١] .

وإذا كان هذا هو موقف الجناح المؤمن من الفلاسفة إزاء قوانين الطبيعة التى تم اكتشافها فى عصر العلم منذ نيوتن ..

فإننا نجد بين العلماء التجريبيين أنفسهم من يرى أن قوانين الطبيعة غير كافية فى تعليل الظواهر ، وأنها تشير إلى أمر آخر خارج عنها..

يقول آرثر لفجوى :

(إن اللاهوت الذى كان يصر على الحرية المطلقة للأحكام الإلهية كان يمت بصلة إلى التجريبية العلمية .

ولما كان عدد الأصناف ، وتسلسل الفرق بينها ، أو عدم تسلسله ، وكمية المادة وانبثاقها الأصلى ، ووجود الخلاء وعدمه ، وما شابهها من مسائل ..

لما كان ذلك لا يحتوى على شيء من الضرورة[٤٢] ، فينبغى أن نتحقق من الوقائع الخاصة بها)[٤٣] .

ويقول جون كيمنى عن نظرية النشوء والارتقاء واحتياجها إلى معرفة السبب الكامن وراء « التغيرات » .

(هنالك اتفاق عام بأن هنالك فيضًا من الكائنات الحية يؤدى إلى تنازع البقاء وبالتالى إلى عملية انتخاب طبيعى تقوم بالحفاظ على الأفراد الذين تستبين لديهم مميزات ضئيلة بالنسبة لأقرانهم . كما أن هنالك اتفاقًا عامًّا بأن هذه الفروقات متأتية من تغيرات فى الصبغيات ، أو من التحولات الفجائية .

غير أن الخلاف هو فى السبب الكامن وراء هذه التغيرات .

---

(٤١) العلم والدين ص ٨٣ : ٨٤ .
(٤٢) نقول : إلا إذا تعلقت به الإرادة الإلهية .
(٤٣) سلسلة الوجود الكبرى ص ٣٥٠ .

فيقال لنا ، مثلا ، إنها تغيرات عشوائية ، وإن استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها يؤثر فى الموروثات ، أو إن هذه التغيرات تنمو فى اتجاه معين أو نحو دافع حياتى ، وإن هذين الأمرين ميزتان للكائنات الحية ..

إن فرضية التغيرات العشوائية هى أبسط نظريات اليوم وأكثرها حظوة إلا أنها لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية كافية [٤٤] كما أن نقادها يشعرون بأن عجزها سوف يظهر فيما لو قدر لها أن تزداد دقة .

فالموقف الآلى المتمادى فى التطرف ، يدعى بأن مجموعة نظرياتنا الفيزيائية والكيميائية الحالية ، تكفى لتعليل جميع ظاهرات الحياة .

أما السبب الذى يجعلنى متأكدًا من بطلان هذا القول فهو أن هذه النظريات نفسها لا تكفى حتى لتعليل ظاهرات الطبيعة الصماء ، وأكثر علماء الفيزياء اليوم يقرون بأن نظرياتنا الحالية لا تكفى لتفهم نواة الذرة مثلا ، وأن على النظريات أن تتطور تطورًا ملحوظًا قبل أن يمكن تعليل العمليات الذرية الأساسية .

وسيكون من المستغرب حقًّا أن نصل ، ولو بعد عدة قرون من التقدم السريع فى الفيزياء إلى نهاية الأفكار الأساسية الجديدة فى هذا الميدان ..

أما الداعون إلى الفلسفة الحيوية بالمقابل ، فإنهم يؤكدون بأن القوانين الحقيقية ستظل تفلت طالما اعتبرنا — الكائنات الحية على أنها آلات ..

وآرائى من وجهة النظر هذه وحدها فقط تقف فى صف الحيويين) [٤٥] .

ويقول فرينر هزنبرج عن الإرادة الإلهية الكائنة وراء الطبيعة وقوانينها :

(هناك قوى أعلى تتخذ القرارات ، ولقد استعمل الناس كلمات مختلفة فى أوقات مختلفة لهذا « المحور » قالوا عنه « الروح » ، وقالوا عنه « الله » ، وتكلموا عنه بالكتابة وبالصوت وبالصورة ، وهناك طرق عديدة تؤدى إلى هذا المحور . والعلم حتى فى يومنا هذا ، هو واحد من هذه الطرق ، وربما لم تعد لدينا لغة معترف بها من الجميع نستطيع بها أن نشرح أنفسنا ، وربما كان ذلك هو السبب فى أن الكثيرين لا يستطيعون رؤية محور الكون هذا ، ولكنه موجود

---

(٤٤) سنزيد هذه النقطة توضيحًا فى مبحثنا عن عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى وفى مبحثنا عن المصادفة .

(٤٥) الفيلسوف والعلم ص ٣٠٧ — ٣١٢ .

هناك اليوم ، ولقد كان هناك دائمًا ، وعليه لابد أن يرتكز أى نظام للعالم ..

يستطيع العلم أن يسهم فى زيادة التفهم بين الشعوب وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه يوجه اهتمامنا إلى هذا «المحور» الذى يمكنه أن يشيد النظام فى العالم ككل)(٤٦) .

أما أنشتين فيبدو مترددًا فى الاستدلال على الإرادة الإلهية من وراء القوانين إذ يقول : (من هدف العلم أن يضع قواعد عامة تحدد العلاقة المتبادلة بين الأشياء والأحداث فى الزمان والمكان) .

(وكلما ازداد إيمان المرء بخضوع جميع الأحداث لقواعد منظمة اشتد إيمانه بأنه لا يوجد إلى جانب هذه القواعد المنظمة مجال لأسباب ودوافع من نوع آخر ، وهو لا يرى وجودًا لإرادة بشرية أو إرادة سماوية كسبب مستقل فى أحداث الطبيعة .

ولسنا ننكر أن العقيدة فى تدخل الإله فى مجرى الحوادث الطبيعية لا يمكن للعلم أن يتجاهلها تمامًا لأن هذه العقيدة يمكن دائمًا أن تجد ملاذًا فى تلك الميادين التى لم تستطع المعرفة العلمية بعد أن تغزوها) . وأنشتاين طبقًا لهذا التحليل يرى أن رجال الدين يخاطرون عندما يجعلون بقاء الدين مرهونًا بقصور العلم ومن هنا يقول : (إن العقيدة التى تقوى على البقاء فى الظلام ، ولا تبقى عليه فى وضح الضياء ، لابد أن تفقد تأثيرها فى الناس) .

ويصل أنشتاين بعد ذلك إلى النصيحة التالية التى يقدمها لرجال الدين (لابد لعلماء الدين أن يتخلوا عن مبدأ العقيدة فى إله له صفة الأشخاص)(٤٧) . يعنى ذلك الإله البشرى الذى نجده فى التصور المسيحى ، أو التصورات الوثنية .

* * *

ونحن نقول إن المشكلة التى أحس بها أنشتاين لا وجود لها فى العقيدة الإسلامية ..

ذلك : **أولا** : لأن الإله الذى له صفة الأشخاص مرفوض تمامًا فى الإسلام فهو (ليس كمثله شىء) .

ثانيًا : لأن القواعد والقوانين الكونية التى يكشفها العلم ، لا تطارد الدين فى ظل المفهوم الإسلامى ، بل تؤكده ، ذلك لأن هذه القواعد كائنة وباقية ومستمرة بضمان إلهى ، (ولن تجد لسنة الله تبديلا) . فمن مبدأ الأمر لا تناقض بين الدين والعلم ولا يضطر العلمُ الدينَ

---

(٤٦) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ١٢٦ .

(٤٧) انظر ص ١٠٩ وما بعدها من آراء فلسفية فى أزمة العصر لأدريين كوخ .

الإسلامى إلى التراجع إلى منطقة الظلام ..

وهكذا يصبح من الجلى أننا لا نرضى فى عقولنا فكرة التسلسل السببى التى قد يأخذ بها العلم الحديث — إلا بالاعتقاد فى أن الأشياء لابد أن ترجع فى النهاية إلى علة أولى ..

وهذا بدوره يلزمنا الاعتقاد بوجود إرادة عالمة وراء الظواهر الطبيعية ..

إن الله سبحانه له الكمال المطلق .

فهو أيضًا له الارادة المطلقة .

« إن الله غنى عن العالمين » .

وهذه الإرادة المطلقة تفسر لنا القوانين الطبيعية ، ولا تتعارض معها .

وقد يرى البعض غرابة فى القول بأن القوانين ترجع إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره واضعًا لها ويجادلون قائلين :

نحن إنما نحتاج إلى مانح للقانون لو أننا نقصد بالقانون معناه فى التشريع القانونى مثلا ، إذ يعنى الأوامر الصادرة من الهيئة الحاكمة صاحبة الاختصاص . ويواصلون اعتراضهم قائلين : ولكن العلماء فى الحقيقة يستعملون هذه الكلمة باعتبارها « وصفا للسلوك المطرد المتناسق للأحداث الطبيعة » .

فهم قد وجدوا هذا النسق المطرد الثابت فى الطبيعة ووصفهم له لا شأن له بالأحكام أو الأوامر[٤٨] ، وإنما هذا النسق موجود بغير وصف منهم .

ونقول ردًّا على هذا الجدل :

لا شك أن هناك فرقًا بين القانون التشريعى ، والقانون الطبيعى من حيث أن القانون الطبيعى مجرد وصف لنسق موجود بالفعل ، لكن الكلام عن هذا النسق مَن واضعه ؟ فهذا هو موضع الاستدلال .

إن غاية ما يثبته كلام المخالف أن العالِم لم يصنع القانون وإنما « وجده »[٤٩] ، ثم أشار إليه .

فالكلام فى هذا « النسق » كما قلنا .

---

(٤٨) فن الإقناع ص ٥٤ .

(٤٩) على أن ذلك ليس موضع تسليم من العلماء أنفسهم فهم يقررون أن للعالم دخلا فى صنع القانون ، بمعنى أنه يجعله غير واقعى . انظر مبحث عجز العلم عن تحقيق الموضوعية فى كتابنا (العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم .) .

ومادمنا قد أثبتنا أن هذا النسق ليس ذاتيًا ، فهو محتاج لوضع واضع .

وشكرًا للمخالف إذ أضاف إلى حجتنا حجة ، إذ بيّن أن هذا الواضع ليس هو العالِم .

إذن فمن يكون ؟ .

وهنا يأتى الاستدلال على وجود الله الذى سبق أن أوضحنا صورًا عديدة له .

* * *

وحيث لاحتمية ذاتية فى هذه القوانين الطبيعية ، فإنه لا حتمية فى ما نراه من مظاهر التطور والتقدم (٥٠) .

فإذا رأينا التزامًا فى هذا الشأن — أى إذا رأينا اطرادًا لمظاهر التطور والتقدم — فرجعه إذن إلى ارادة الله وحدها .

ولما كانت جميع الاتجاهات المادية الحديثة تلتزم بالقول بالتطور والتقدم ، دون أن يسعفها العلم التجريبى بمبدأ الضرورة .. فإنه يلزمها — منطقيا — التسليم بالإرادة الإلهية ، ليس فحسب ، لتفسير القوانين بل لتفسير التقدم (٥١) .

إن النزعة الإلحادية فى نظرية التطور إذ تنكر على الدين قوله بوجود إله عالم مدبر للكون ، منظم له معتن به .. تقول أيضًا بالتطور المنتظم المتقدم نحو غاية عليا ، وتسند هذا التطور إلى المادة التى بدأت وجودها وهى فى أحط صورة من صور الوجود التى يمكن للعقل أن يتصورها (٥٢) ..

ولا شك أن هذا تناقض صارخ ..

إنه لمن المؤكد أن نظرية التطور التى يتبناها العلم الحديث (والالحاد الحديث أيضًا) لا تستقيم ولا تصبح إلا إذا آمنا بوجود إله عالم مدبر للكون ، فإذا آمنا بوجود الله — لتستقيم النظرية — رجعنا إليها بتنقيتها من بذور الإلحاد والتناقض .

يقول الأستاذ عباس العقاد :

(وجهت أسئلة عن علاقة مذهب التطور بالإلحاد إلى علماء الجمعية الملكيةفى اجتماع لهم

---

(٥٠) انظر ما بيناه من لاحتمية التقدم به فى كلامنا عن مذهب التطور الحيوى ومذهب التطور الاجتماعى .

(٥١) بينًا عجز العلم عن استنباط معنى التقدم من خلال التطور المادى فى مبحثنا حول هذه النقطة فى نقائص العلم .

(٥٢) لقد رددنا على شبهة « شلنج » التى توهم فيها إمكان ظهور الأعلى من الأدنى انظر ص ٢٤٢ من كتابنا فى مواجهة الإلحاد العلمى « عقائد العلم »

عام ١٩٣٢ وهم أكبر العلماء المشهود لهم بالمكانة ، فى بلادهم وغير بلادهم ومنهم مختصون بالكيماء ومختصون بالطبيعيات وبالرياضيات ، وعلم الحياة ، وعلم الحيوان .. وكان السؤال هو :

هل ترون أن تصديق مذهب التطور يوافق التصديق بوجود الله ؟

وكان عدد المجتمعين مائتين ..

فأجاب بالإيجاب مائة واثنان وأربعون .

وأجاب اثنان وخمسون مترددين .

وأجاب ستة — فقط — بان الاعتقادين لا يتفقان)[٥٣] .

ويقول الدكتور هرمان راندال :

« بينما رأى القرن الثامن عشر ما بالكون من الانسجام والنظام دليلا على أنه من صنع الله فإن الانتقال من طبيعة ميكانيكية محضة إلى طبيعة حية ، تطورت ونمت ومرت من شكل لآخر ، كل ذلك سهل النظر إلى العملية الكونية على أنها إلهية فى صلبها وذاتها وسهل على النفوس المتدينة أن ترى فى قصة التطور يد العناية الإلهية)[٥٤] .

ويقول الأستاذ يوسف كرم :

(وقد نسلم بالتطور ، ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة ، موجه لها ، لقصور المادة عن تنظيم نفسها) .

إن فكرة التطور — بعد تهذيبها وتجريدها من التناقض الذى يوقعها فيه الإلحاد — تضيف إلى رصيد الإيمان بالله ، ولا تأخذ منه ، وذلك حيث ترسم للمادة طريقًا منظمًا صاعدًا من الأدنى إلى الأعلى ، تستهدف فيه الوصول إلى الغاية ، فمن ثم تستلزم وجود المدبر المنظم ، وهو أمر لا يكون للمادة التى يقول بها الملحدون ، وإنما يكون لذات الله .

إن هذه النظرية تفرض أولا : التقدم ، والتقدم لابد أن يكون له غاية مرسومه والنظرية لا تقدم هذه الغاية[٥٥] ، والدين هو الذى يقدمها .

ومن ناحية أخرى فإن التقدم الذى تفترضه هذه النظرية يعنى النقص فى المتقدم والناقص

---

(٥٣) عقائد المفكرين ص ٥٨ .

(٥٤) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ٢٤٤ وانظر ماذكرناه فى مبحثنا عن الداروينية والدين ص ٣٤ .

(٥٥) انظر مبحثنا عن « التقدم-والنظرة المادية » ص .

محتاج إلى غيره فى تقدمه ، والدين هو الذى يقدم لنا الله الغنى الذى يتجه إليه كل محتاج ..

يقول الأستاذ الدكتور يوسف عز الدين عيسى :

(إن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه جميع هؤلاء العلماء هو أنهم تجاهلوا وجود خالق مبدع جبار ، هو الذى خلق هذا الكون وأبدعه . فقد تكون الحيوانات انحدرت من حيوانات سبقتها وتطورت وارتقت ، ولكن ما هى القوة التى تقف وراء ذلك كله وتحركه فى دقة مذهلة وقدرة جبارة نحو هدف معين فيه ارتقاء وكمال ؟

إنه بلا شك خالق هذا الكون الذى تعجز عقولنا عن إدراك مبلغ قدرته وعظمته مهما تخيلناها ..

فتطور الكائنات لا يفسر بمثل هذه الافتراضات وهذه التكهنات ، ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون مصادفات عشواء تتخبط فى الظلام .

ولقد اقترب العلماء الآن كثيرًا من التسليم بوجود خالق للكون سواء شعروا بذلك أو لم يشعروا ..

.. فالقول الذى يصر عليه جراهام كانون[٥٦] بأن فى كل كائن حى قوة تدفعه للسير والتطور نحو هدف معين يدل بلا جدال على وجود قوة إلهية وراء هذه العملية) .

وإذا كانت فكرة التطور التقدمى تتناقض عندما يغتصبها الملحدون الماديون فينكرون بها وجود الله ، فإنها تتهافت وتتلاشى عندما يقفون بها بالنسبة للإنسان الفرد عند حد انزلاقه إلى العدم ، بعد هذه الحياة الدنيا[٥٧] .

إن التطورية التقدمية الحقيقية تقتضى نظرة دائمة الانفتاح إلى المستقبل وكلما كانت هذه النظرة أكثر امتدادًا وشمولا وعمقًا ، كانت أحق بوصف التقدمية .

ومن هنا يمكننا أن نقول إن الدين (الإسلام) هو المجال الذى تستقيم فيه هذه النظرة ولا تتناقض ولا تتهافت . وإنه أحق بوصف التقدمية من غيره ، لأنه يجتاز بنظرته إلى المستقبل حاجز الحياة الدنيا ، ويجعل حياة الإنسان ممتدة إلى مستقبل بعيد (فى الآخرة) يحصل فيه على

---

(٥٦) أحد العلماء المحدثين الذين لهم بحوث متخصصة فى نظرية التطور .

(٥٧) لذلك اضطرت بعض المذاهب الإلحادية إلى ترويج عقائد خاصة بها عن « المستقبل » . انظر مبحثنا عن « الآخرة » فى عقائد العلم .

الخلود والكمال اللانهائى بشروط يمارسها فى حياته الدنيا ، تجعل هذه الحياة بدورها أقرب إلى الكمال ..

فدعوى التقدمية ، ألصق بالدين ، وأجدر به وأشد تنكرًا للإلحاد فى أى مظهر من مظاهره ، وهى عند الملحدين تتناقض من ناحية المبدأ مع فرضية مسبقة تدعى زورًا وبهتانًا وبغير سند من العلم أو العقل أن المادة هى الأصل ، وتتناقض من ناحية النهاية مع فرضية معتسِفة تدعى انزلاق هذا الكون والإنسان إلى العدم دون رجعة .

وختامًا نقرر :

أن تصور الألوهية فى الإسلام لا يتعارض مع تصور القانون والنظام .

بل إن الإسلام هو الذى يضع ضمان الاستمرار للقانون الطبيعى ، وذلك فى قوله تعالى : (ولن تجد لسنة الله تبديلا) إلا أن هذا الاستمرار مستمد من الإرادة الإلهية ومتوقف عليها : (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) . ٨٢ سورة يس

فهنا يبدو الانسجام واضحًا بين إرادة الله واطراد القانون ، ويظل هناك موضع للخوارق التى يظهرها الله بين الحين والآخر ، تذكيرًا للإنسان بمصدر الوجود ومصدر القوانين وهو الله سبحانه وتعالى ..

الفصل السادس

احتياج العالم إلى الله
طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

من المعروف الآن فى علم الفيزياء الحديثة ، أن قوانين الميكانيكا التى تسرى على حركات الأجسام الكبيرة ، لاتنطبق على الذرات المفردة ، فضلا عن الإلكترونات والبروتونات ، والنيوترونات ، وغيرها من كونات الذرة .

أما حركة هذه الصغيرات فلها أحوال غير محددة ، ولاتتدخل حالة منها فى أخرى ، وقد تقفز الصغيرة من حالة من هذه الحالات إلى أخرى دون وجود قوانين ، تحدد أى هذه القفزات هو ماسيحدث فى أى ظرف من الظروف .

وهذا هو مايسمى فى الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد [1]

وقد امتحن هذا المبدأ من كبار العلماء ، مثل أنشتين ، الذى حاول اكتشاف المتناقضات فيه ولكن مجهوداته أدت إلى تقويته بدلا من دحضه .

وعندما عجز أنشتين عن ذلك سلم بأن فكرة هيزنبرج خالية من المتناقضات إلا أنه حتى آخر أيام حياته ظل يأمل أن تعود الفيزياء مرة أخرى إلى وجهة نظر إمكان التحديد فى يوم من الأيام [2] .

ولكن هذا لم يحدث وظل مبدأ عدم التحدد يمثل ركنًا فى الفيزياء الحديثة .

ويناقش الدكتور أيزنك موضوع حرية الإرادة فى ضوء مبدأ عدم التحدد لهيزنبرج وهذه المناقشة ، وإن كان أيزنك يجريها على صعيد الإرادة الإنسانية ، لكنها تفيدنا فى الدخول إلى

---

(١) أعلن فريز هيزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧ ، انظر بواتق وأنابيق ص ٤٠٠ ، وقصة الفيزياء ص ٣٤٨ ، وغيرها من المصادر

(٢) قصة الفيزياء ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

موضوع الإرادة الإلاهية الذى نقصد إليه ..

يقول أيزنك :

(إن قضية حرية الإرادة هى قضية فلسفية لا يجب أن تعنينا كثيرًا .. ومن المشكوك فيه أن يكون لعبارة حرية الإرادة أى معنى . فالسلوك بالنسبة للبيلوجى هو نتيجة الوراثة والبيئة إذ يتحد الأثنان لإنتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات .

والسلوك الناتج هو حصيلة ذلك الاتحاد ، وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتومًا ومن الصعب أن ترى فى هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى « حرية الإرادة » .

فهل هى تعنى أن السلوك لاتحتمه إطلاقًا الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شيء آخر ؟

وهل تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل فى السلوك الإنسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟

ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحًا . فقانون عدم التحديد لهيزنبرج على سلوك مادون الذرة من أدق الجزئيات يمنعنا من القيام بتنبوءات دقيقة حول سلوك هذه الجزئيات . وبالنظر إلى أن أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزئيات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول أن الصدفة تتدخل بالتأكيد فى تحديد السلوك ، وهى إلى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة فى تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعلل كافية للسلوك .

إلا أن هذا بعيد عن فكرة « حرية الإرادة » التى إذا كانت تعنى شيئا على الإطلاق فهى تعنى بالتأكيد شيئًا مختلفًا تماما عن تدخل أحداث المصادفة العمياء على المستوى دون الذرى فى التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الإنسانية [٣]) .

وأقول : إن كون هذا التحليل بعيدا كل البعد عن إثبات حرية الإرادة ناشئ من مغالطة ارتكبها المؤلف حين افترض أنه إذا لم تسر حركة الجزيئات وفقًا لقانون محدد ، فإنها تكون حينئذ نهبًا للمصادفة ، وبالطبع فالمصادفة ليست هى الحرية ، لكن ليس هذا هو التفسير الوحيد ، ومبدأ هيزنبرج حين أكتشف عدم التحدد فى حركة الجزئيات لم يفترض المصادفة ، والأمر يحتمل فى هذه الحالة افتراض (إرادة) غير خاضعة للتحديد أى إرادة حرة ..

(٣) الحقيقة والوهم فى علم النفس د. هـ.ج ايزنك ص ٢٨٤ .

يقول برتراندرسل ، معلقا على مبدأ هزنبرج :

(إنه لايعرف حتى الآن على وجه يقارب التأكيد : هل هنالك قوانين تتحكم فى سلوك الذرات المفردة من كل وجوهه ، أم أن سلوك هذه الذرات سلوك عشوائى فى ناحية من نواحيه ؟

وهناك من يظن أن الذرة لاتخضع لأى قوانين على الإطلاق فى هذا الصدد ، وإنما لها ما يمكن أن يسمى « إرادة حرة » ، ويقرر أصحاب هذا الرأى أن العقل يستطيع أن يقرر ماتقوم به ذرات المخ من انتقالات فى لحظة ما ، وهكذا يحدث مايشاء من نتائج على نطاق واسع ، بواسطة بضعة أفعال كفعل الزناد)[٤].

ثم يقول برتراندرسل :

(إنى لأكرر إعرابى عن دهشتى لأن يلجأ البعض إلى هذه النظرية فيما يتعلق بموضوع حرية الإرادة . لأن المبدأ لايقدم أى دليل على أن سير الطبيعة غير محدد . إنما هو يثبت أن الجهاز الزمانى المكانى القديم ليس وافيًا تمامًا بمطالب علم الطبيعة الحديث .. فالمكان والزمان قد اخترعها اليونان ، وقد كانا عظيمى النفع لأغراضهما حتى كان القرن الحالى ، فأحل أنشتين محلها نوعا من التسمية المزجية يقال له : (الزمان/المكان) ولكن الميكانيكا الكمية قد أوضحت ضرورة تغيير أشمل لأساسى البناء ، وأن نظرية عدم التحديد من أمثلة هذه الضرورة وليست مثالا على فشل القوانين الطبيعية فى تعيين سير الطبيعة)

ثم يقتبس من ترنر قوله : (إن مبدأ عدم التحديد يتعلق بالقياس لا بالعلية . يعنى أنه ناشئ عن عجز ادوات القياس المتاحة لنا ، وليس ناشئا عن عدم العلة)

ثم يقول : (لايوجد مطلقا فى مبدأ عدم التحديد مايثبت أن أى حدث طبيعى غير معلول)

ونحن نناقش برتراندرسل فى أربع نقاط :

١ — الأولى اعتقاده أنه بالرغم من مبدأ عدم التحديد فالعلم الطبيعى سوف يكشف فى المستقبل عن القانون الذى يحكم حركة الصغيرات والذى يعجز عن كشفه الآن بمقاييسه الحالية القائمة على الزمان والمكان أو على « الزمان/المكان »

ويصور لويس دى برولى الاعتقاد بوجود حتمية يحتمل الكشف عنها فيما بعد فيقول :

---

(٤) مجموعة نظمى لوقا (عالمنا المجنون) ص ٥١ : ٥٤ .

(إن أنصار الحتمية سوف يقولون : إن هذا — يعنى مبدأ عدم التحدد لهيزنبرج — لايثبت أنه ليس هناك حتمية كاملة للظواهر الطبيعية وأنه يثبت فقط أننا لانعرف كل العناصر التى يعتمد عليها فى كشف الظواهر الطبيعية ، وأن بعضًا من هذه العناصر تغيب عنا ، ومعرفتنا لها ينبغى أن تقدم دليلا على الحتمية ، وإذا تقدمت الفيزياء التجريبية خطوات تقدمية كاشفة عن هذه العناصر المجهولة عند ذلك سوف يكون ممكنًا أن نقيم الحتمية من جديد) ويستمر بروِلى قائلا :

(هنا نسمع همسًا عن « المتغيرات الخفية » التى قابلتنا فى الفيزياء الكلاسيكية خصوصا فى الديناميكا الحرارية إذ كان وصفها يبدو ناقصًا ، ولجأنا إلى وجود « المتغيرات الخفية » التى كانت تفلت من أبحاثنا التجريبية ، وهى متغيرات كانت معرفتها ضرورية للوصول إلى وصف كامل للمجموعة .. ألا نستطيع إذن أن نفرض أن نظريات الكم الحالية نفسها ، تتغاضى هى الأخرى عن وجود متغيرات خفية « معينة » لو توصلنا إلى معرفتها لأتاحت لنا إكمال وصف الظواهر الميكروفزيائية وإخضاعها للحتمية) .

ويرد لويس دى بروِلى على هذه التساؤلات قائلا :

(لايبدو أن الأمر على هذا النحو..

فى الحقيقة ، إن ذات شكل قوانين الاحتمال التى تظهر فى فزياء الكم كما أمكن توضيح ذلك ، ليس الشكل الذى يناظر وجود « المتغيرات الخفية » وهكذا يغلق أمامنا باب كان من الممكن أن تستعيد الفزياء الحتمية من خلاله ، فهل هناك طريق آخر؟

يبدو هذا الأمر بعيد الاحتمال إذا تأملنا مليًّا الطريقة التى يتدخل بها كم الفعل ، إذ يدخل علاقة جديدة بين الوجهين الديناميكى والهندسى للكون ، تحرم كل معرفة مضبوطة للوجهين وبهذا الشكل تجعل مستحيلا وضع قوانين حاسمة التتابع بين الظواهر التى يمكن مشاهدتها .. [٦])

ويقول لويس دى بروِلى فى رده على الاعتقاد باكتشاف الحتمية فيما بعد : (إن الفكرة التى تنطوى على أنه من الضرورى الاحتفاظ من حيث المبدأ بصحة الحتمية والسببية حتى على المقياس الأولى — أى الميكروفيزيائى — لاتبدو على الإطلاق مقبولة لدى فزيائيين كثيرين على

---

(٥) انظر بياننا عن « كم الفعل » فى كتابنا عقائد العلم .

(٦) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

الأخص من بين الأجيال الأصغر سنًا ، والبرهان على ذلك قائم فى الشروح العميقة التى كتبها يوهان فون نيومان .

ولقد وجه هذا الفزيائى الرياضى الكبير فى كتاب نشره عام ١٩٣٢ فى برلين قبل رحيله إلى الولايات المتحدة .. اتهامًا قاسيًا ضد الحتمية الظاهرية للظواهر الماكروئية ، ويقول فى كتابه : « ويمكننا أن نلخص مشكلة السببية فى فزياء اليوم كما يلى : فى الفيزياء الماكروئية لا تثبت تجربة ما السببية .

لأن الترتيب السببى الظاهرى ليس له أصل سوى قانون الإعداد الكبيرة وهذا مستقل تماما عن كون العلميات الأولية — التى هى العمليات الفزيائية الحقيقية — تتبع أولا تتبع القوانين السببية .

إن كون الأجسام المتشابهة ماكروئيا تسلك سلوكا واحدًا أمر لا علاقة له بالسببية ، فليست هذه الأجسام فى الواقع متماثلة حقيقة ، لأن الأحداثيات التى تحدد حالة ذراتها لاتتطابق إلا نادرًا ، والظواهر التى يمكن مشاهدتها ماكروئيا هى نتيجة متوسطات أخذت من هذه الأحداثيات .

إننا لا نستطيع وضع مسألة السببية موضع الاختيار حقًّا إلا على المقياس الذرى وحده فى العمليات الأولية نفسها .

ولكن كل مافى هذا المقياس يصرخ مع حالتنا الراهنة من المعرفة ضد السببية ، لأن النظرية الشكلية الوحيدة التى تتفق تقريبا مع التجربة وتخلصها هى الميكانيكا الكمية وهى تتعارض تماما مع السببية .

ولسنا نملك اليوم سندًا يتيح لنا أن نؤكد وجود السببية فى الطبيعة ، وليس هناك تجربة يمكن أن تمدنا ببرهان عليها مادامت الظواهر الماكروئية عاجزة من حيث طبيعتها نفسها عن توفيرها ، ولأن النظرية الوحيدة التى تتفق مع معرفتنا للظواهر الأولية تقودنا إلى التخلى عنها .

وهكذا تكون حتمية الظواهر الماكروئية بالنسبة إلى نيومان وإلى معظم الفزيائيين الكميين فى الوقت الحاضر وهمًا راجعًا إلى تأثير المتوسطات ، ومظهرًا إحصائيًا بسيطًا) [٧]

ويقول لويس دى برولى كاشفا زيف الحتمية فى الطبيعة ..

فقوانين الميكانيكا بحسمها الظاهرى ليست أكثر من خداع ووهم ماكروئى راجع إلى تعقد

(٧) الفزياء والمكروفيزياء ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

الأجسام التى تتناولها تجربتنا المباشرة ، وإلى نقص الدقة فى قياساتنا) [٨]

ويقول لويس دى برولى جازمًا باللاحتمية فى الطبيعة :

(نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لاحتمية قوانين فزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة) [٩]

ويقول لويس دى برولى ضد توقع ظهور الحتمية مرة أخرى فى علم الطبيعة :

(إن بعض العلماء يعتبرون اللاحتمية – التى أظهرتها فيزياء الكم – ممالا يمكن قبوله ، لأنه يبدو لهم متعارضًا مع مبدأ السبب الكافى . ربما لم يكن هذا – آخر الأمر – إلا نتيجة لعادات فكرية متأصلة . ومن الغريب فى هذا الأمر أن الفزيائيين الشباب الذين تعودوا منذ بداية دراساتهم النظر إلى الأشياء بمنظار الفزياء الجديدة يبدو أنهم لايقابلون من الصعاب قدر مايقابل الأكبر سنًا منهم) [١٠] .

وعلى كل فنحن نرى أنه لا مسوغ على الإطلاق للقول بأن تلك القوانين التى يحتمل أن يكشف عنها الإنسان فى المستقبل توصف بأنها طبيعية ، وقد تجردت تمامًا من الزمان والمكان ، بل تجردت من الزمان – المكان .

إنه ماذا يبقى لها بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية ، ورسل هو الذى يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة فى خبر كان ، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين ، وأننا لانعرف شيئا عن هذه الأحداث إلا فى كيانها الزمانى – المكانى [١١] .

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية ، فى عالم يقول عنه رسل : (إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة) [١٢]

وإذا نزع عنها وصف « الطبيعية » فماذا تكون ؟

ماذا عند رسل خارج هذه الدائرة ؟

---

(٨) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٢٤ .

(٩) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ .

(١٠) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ : ٢٣١ .

(١١) العقل والمادة ص ٢٠٣ – ص ٢٠٩ .

(١٢) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧ .

لاشيء

في حين أن ضرورة السببية ألجأتنا إلى شيء خارج .

ألجأتنا إلى عالم الأمر .

وهو لا شيء إلا أن يكون أمر الله .

وهذا ما ينبغي أن نسميه دليل القانون « غير الطبيعي » على وجود الأمر الإلهي ، أي على وجود الله .

٢ – إنه وإن كان مبدأ عدم التحديد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالعلية ، فإن هذا في الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية ، بمعنى أنها جميعًا تتعلق بالقياس لا بالعلية (١٣)

ومن هنا يبقى تطلع العقل الدائم إلى اكتشاف العلية ، وهنا لاغنى عن الدين أو الميتافيزيقا ، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالعلة ، وهي أي العلة لا محالة غير هذه القوانين .

٣ – إنه وإن كان صحيحا مايقوله رسل : (لايوجد في مبدأ عدم التحديد مايثبت أن أي حدث طبيعي غير معلول) ، لكنه على أي حال يضعنا – أي مبدأ عدم التحديد – أمام حالات لايمكن أن نثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعي معلولا لعلة طبيعية ؟

وهذا كاف لكي ينهدم المنطق الإلحادي القائم على أن العلم قدم التعليل الكافي للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية .

هنا يعترف العلم بأنه لايقدم العلة الطبيعية .

بل هنا يعترف العلم بأنه عاجز عن تقديم القياس والعلة معًا في صلب حقيقة الظاهرة الطبيعة .

إذ يكون القياس العلمي بعد ذلك مجرد قوانين إحصائية توسطية للمجموع الكبير لايدرى مصدر انضباطها بعد أن زال هذا الانضباط من الوحدات الصغيرة التي يتألف منها هذا المجموع .

وليس لأحد أن يظن أن حساب الاحتمالات يضمن تحقق شيء بالفعل إلا كما يجوز للمقامر – في مغالطته الشهيرة – أن يعتقد أنه إذا خسر مرات عديدة متوالية ، فإن المرات التي

---

(١٣) أعني أن القوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس ، لا التفسير ، ولا بيان العلة .

سيربح فيها ربحًا متواليا آتية لامهرب لها . ظنًّا منه أن « قانون المتوسطات يجعل المعدل يتساوى فى النهاية » ، حيث – فى الحقيقة – لايوجد – فى الواقع – مثل هذا القانون الذى يجعل الأشياء تحدث على نحو أو آخر .

وهو أشبه بالمغنى العالمى « الذى احترق الملهى الليلى الذى يعمل فيه فقال : « عشرة آلاف ملهى ليلى فى هذه البلاد ، ولكن يبدو أنها ألغت قانون المتوسطات وفسخته ، لأنها اختارت ملهى واحدًا بالذات هو الذى أعمل فيه .. ومن العجيب أن ذلك لايحدث عندما أراهن فى السباق » (١٤)

إنه لايصح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى يقرر حتمية ظهور حالة معينة بنسبة معينة ، كلما تكررت احتمالات الظهور مرات معينة ، وسنزيد هذه المسألة وضوحًا فى بحثنا فى عجز العلم عن تجنب القول بالمصادفة ، وذلك لأن من المقرر أيضًا عند العلماء أن هذه الحتمية (ليست إلا تصورًا رياضيًّا يتصف بما تتصف به الرياضة من ضبط ويقين طالما لم يطبق ولكنه عند التطبيق ينشأ عدم اليقين) (١٥) هذا ما يقوله برتراندرسل نفسه ، وهو ملحد . ويقول الدكتور ليكونت دى نوى ، وهو مؤمن : (لايمكننا أن نثبت أن الفرص الضئيلة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون قرن ، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لاتعود ثانية على الإطلاق) (١٦)

أما وقد تحقق هذا الانضباط بالفعل فى حالات معروفة فى الطبيعة فى انضباط المجموع الإحصائى للصغيرات ، وانضباط نسبة الوفيات فى بيئة معينة ، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث فى المواليد .. إلخ .

فإن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى .

وهنا أيضا تسقط دعوى العلم فى الاستغناء بالأسباب : مهما يكن تفسيره لهذه الأسباب ، عن الإرادة ويعود للإرادة حقها فى تفسير الظواهر

---

(١٤) فن الإقناع للدكتور لبونيل روبى ص ٢٥٦ .

(١٥) فلسفتى لبرتراند رسل ص ٢٣٥

(١٦) مصير البشرية ص ٣٣ ، ٣٤ .

بل هنا ينبغي أن نستنبط ما نسميه :

دليل الانضباط الإحصائي الواقعي للصغيرات على وجود الله :

ومحتوى هذا الدليل هو أن الصغيرات التي تتكون منها المادة لاتحتوى على قوانين تحكم سيرها ، ومع ذلك فإنه عندما تكثر هذه الصغيرات وتكون المجموع الكبير (الجسم) يدخل هذا المجموع تحت قوانين الميكانيكا المعروفة ، وهذه القوانين التي تتحكم في سلوك الأجسام مجرد قوانين إحصائية تعطي النتيجة المتوسطة لعدد كبير من الحركات دون حتمية تطبيقية ترجع إليها ودون حتمية ترجع إلى الأصل المادى ، فهي إذن — أي هذه الحتمية أو هذا الانضباط الواقعي — يأتي من خارج الوضع النظرى لهذه القوانين ، ومن خارج الأصل المادى للمادة ، فهي إذن راجعة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى .

٤ — إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين في محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد : من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية .

وهو يبني هذا الهجوم على مغالطة :

فيدعى أنهم يحاولون إسقاط مبدأ العلية [١٧] وانهم إذ يفعلون ذلك يكون عليهم أن ينكروا « الذاكرة » لأنها تعتمد على العلية ! ويقول : « فإذا ما عجزنا عن استنتاج وجود غيرنا من الناس ، بل واستنتاج ماضينا فما أعجزنا عن استنتاج الله أو أي شيء آخر مما يتوق رجال اللاهوت إلى استنتاجه) ثم يقول : (وإن مبدأ العلية قد يكون صحيحًا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح ، بيد أن الإنسان الذي يبتهج بعدم صحته لايدرك تمامًا معنى عدم صحة هذا المبدأ ، إنه في العادة يستبقي التسليم بكل مايرغب فيه من قوانين العلية ، من مثل أن الطعام يغذي ، والبنك سيدفع له رصيدا مقابل شيكاته مادام له رصيد ، في حين يرفض من قوانين العلة مالا يلائمة ، وأي سذاجة أكثر سذاجة من هذا الموقف الطفلي [١٨])

وهكذا يسلط رسل سخريته على رجال الدين ، وهي مردودة عليه لأنه ما أظن أنه يغيب عنه أن رجال الدين إذ يبتهجون بمبدأ عدم التحديد لايرون فيه إسقاطًا للعلية مطلقًا ، وإنما يرون فيه دلالة على أن العلية كامنة وراء سلسلة الظواهر الطبيعية لافيها ويرجعون بها إلى أمر

(١٧) والحقيقة أنهم لا يفعلون ذلك ..

(١٨) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧ ، ٥٨

خارج عنها ، هي الإرادة الإلهية . إن رجال الدين أشد تمسكا بمبدأ العلية على النحو الذى يقررونه (وكما وجدناه عند الإمام الغزالى) لأنهم يرون فيه دليلا من أدلتهم على وجود الله وهذه السخرية التى ساقها هو أحق بها ومن تابعه من منكرى وجود الله ، فهم الذين يستعملون مبدأ العلية فيما يروق لهم ، ويرفضونه حيث لايروق ، إنهم يرفضونه عند مايكون طريقا للاستدلال على وجود الله ، فى حين يقبلونه فى الاستدلال به على علية الظواهر ، بل إنهم ليوغلون فى ذلك ، إذ يؤمنون بوجوده فى الظواهر إيمانًا أعمى غير مستند إلى البحث التجريبى الذى يعتمدون عليه [١٩]

وإذا تبين ذلك يصبح لامجال لإيغال رسل فى السخرية من رجال الدين ، إذ يسجل عليهم أنهم مع محاولتهم إثبات صحة الدين من خلال مبدأ عدم التحديد يعودون فيحاولون أن يثبتوا (صحة الدين عن طريق الذرات التى تطيع قوانين الطبيعة ، وهو الرأى الذى يؤمن به السيرجيميس جينز)

ثم يقول ساخرا (والغريب — أو لعله من المضحك — أن نرى رجال الدين يستوون فى حماسهم للكل من الرأيين ، وكأنما بات همهم كله استنقاذ العقيدة بأى ثمن وبأى وسيلة) [٢٠]

هكذا يلجأ رسل إلى هذا الأسلوب الساخر ، فى مقام جليل كهذا لنكشف مغالطته ، على رجال الدين ، الذين هم كما رأينا لايسقطون مبدأ العلية مطلقا ، وإنما يثبتونه راجعين به إلى ماخلف الظواهر ، إلى الإرادة الإلهية ومن ثم يستشفون هذه الإرادة فى كلتا الحالين ، حالة التحدد ، وحالة عدم التحدد ، بل هم يرون فى التراوح بين الحالتين دليلا جديدًا على « علية » الإرادة الإلهية .

إنه لحق مشروع — منطقيًّا — للفكر الدينى أن يثبت مبدأ « الإرادة الإلهية » سواء ثبت مبدأ (عدم التحدد) أو ثبت مبدأ (الحتمية) ، لأنه فى كلا الحالين يقوم الدين على أن العلة الحقيقية كامنة وراء الظواهر.

إن افتراض حتمية القانون لايلغى الإرادة الإلهية كما لايلغيها القول بعدم الحتمية .

---

(١٩) وذلك عندما يصرون على وجوده فى حين أن الفيزياء الحديثة تدل على عدم وجوده (مبدأ عدم التحدد) .

(٢٠) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٩ .

حدوث العالم وفناؤه :

أولا : الكون متناه حجمًا :

هذا مايقرره العلم الحديث :

فلقد تمكن أنشتين من إيجاد نصف قطر الكون ، « وبالتعبير الرياضي : وجد انشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسيًّا مع الجذر التربيعي للكثافة .

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا – من الأميال ، وترتيبا على ذلك يقول العلماء :

إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يوما ما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى ، فإننا نستطيع أن نتخيل مايمكن أن يحدث عندما ينظر أحد من خلاله .

(ربما يرى جسما لامعًا مضيئًا يشبه القمر ، وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر . وقد تمضى ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى صلعته اللامعة ، وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية) (٢١)

يقول سير آرثرادنجتون :

(وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التى تتضمن فراغًا كرويًّا مقفلا قد يصعب هضمها إلى حد كبير ، ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائى المفتوح الذى لايمكن أن يتصوره أحد فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية) (٢٢)

ثانيا : الكون متناه زمنيًّا

يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيرا :

١ – فهو متناه فى المستقبل .

وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء ، كما تقرره الفيزياء الحديثة خلافا لما يعتقده

---

(٢١) النسبية فى متناول الجميع ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ .

(٢٢) العلم أسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٦ ، ولا يطعن فى استدلالنا بهذه النتيجة التى توصل إليها أينشتين ماثبت بعد ذلك من أن الكون فى حالة اتساع مستمر ، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجمًا مجرد تعديل جزئى وليس إلغاء .

المخدوعون من تلاميذ المدارس الثانوية وأضرابهم .

يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين : (إن ميكانيكا النسبية تؤدى إلى احتمال وجود عالمين مختلفين :

أحدهما : موجب وهو الذى نعيش فيه .

والثانى غريب سالب : وهو مالا سبيل له سوى تحدى واعتراض سبيل تصوراتنا وأحلامنا .

وكتلة الأجسام فى هذا العالم السالب هى بدورها سالبة كذلك . ومعنى ذلك أنها عندما تدفع فى اتجاه معين تتحرك فى الاتجاه المضاد . وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة . (٢٣)

ثم يقول :

(ونظرًا لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعا فى الحالات المضادة ، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات .

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هى عينها صفات المادة العادية ، والسبيل الوحيد الذى نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معًا فإذا لم يحدث شىء فهما من نفس النوع المادى ، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء (٢٤) ذريعة فهما من مادتين متضادتين .

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة المضادة موزعة هكذا حسبما اتفق عبر الفضاء اللانهائى ؟

هنالك رأى قوى بأن المادة المنتشرة فى مجموعتنا الشمسية والتى تدخل فى نطاق الطريق

---

(٢٣) قصة الميتافيزيقا ص ٣٥٤ ، وقد جاء أخيرا فى الأنباء العلمية (أنه نجح فى منتصف هذا العام فريق من علماء المنظمة الأوربية للبحوث النووية « سيرن» فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال . وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فإنها تفنيها . وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة .. وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنتيبر وتونات هو بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة) . انظر مجلة أكتوبر العدد ١١٤ فى ١٩٧٨/١٢/٣٠ .

(٢٤) بينا فى موضع آخر أن قانون بقاء الطاقة قانون افتراضى ، لابد منه للمنهج العلمى ، وليس معبرًا عن حقيقة خارجية تجريبية . انظر كتابنا « عقائد العلم » .

To: www.al-mostafa.com

اللبنى « طريق التبانة » هى من نوع واحد متجانس ..

ولكن السؤال هو : هل أقرب المجرات لنا فى الفضاء مثل سديم اندروميدا العظيم ، وهل مئات ملايين مجرات النجوم الأخرى المتناثرة فى الفضاء تتكون كلها من نفس النوع من المادة ، أم هى خليط مكون من ٥٠٪ من كل من المادتين ؟

وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد ، فلماذا يكون الأمر هكذا ؟

وإذا كان بعضها من المادة العادية .. وبعضها الآخر من المادة المضادة .. فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض .

إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة) [٢٥]

ولكننا نحن نتصدى للإجابة :

إذ هنا ينبغى أن نستنبط دليلا على وجود الله يمكن أن نسميه :

دليل الإمساك : أو دليل إمساك المادة من الفناء .

فحوى هذا الدليل : أنه مادام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة للفناء ، وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقى بمادة أخرى تماثلها تماما فى جميع الصفات ، وأن شيئًا ما يحدث آنذاك ، لايعرفه العلم إلا عند حدوثه ، فيسمى بعض هذه المادة (مادة عادية) ، وبعضها الآخر (مادة مناقضة)

فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة ، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد من خارجها كذلك : وهو الله سبحانه وتعالى . وهو مصداق قوله تعالى (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا . ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) صدق الله العظيم .

٢ — وهو متناه من جهة الماضى :

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لاشىء وذهابها إلى لاشىء وفنائها بالإشعاع .

(ذهب نيل بور .. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق فى حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعى ، وأنه فى حالة انبعاث جسيم بطىء من جسيمات بيتا تختفى كمية معينة من الطاقة ..

أما فى حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لاشىء .

---

(٢٥) قصة الفيزيقا ص ٣٦١ .

وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة فى العلميات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط) (٢٦)

وهذا الذى يقرره العلم الحديث من فناء المادة ، يذهب – فى تقديرى – إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبرى عندما استدل على فناء المادة بما أثبته العلم الحديث من تحولها إلى ماليس بمادة (٢٧)

٣ – بل هنالك دلالات علمية أقوى ، على أن للعالم بداية تستنتج مما توصل إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك .. إلى ماتقرر عن تناهى الكون حجمًا :

يقول السير آرثر ادنجتون عالم الفلك الإنجليزى الكبير :

(من الاستنتاجات التى أخذناها عن النظرية النسبية ، أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم « التنافر الكونى » تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذى معه يتباعد كل جرم عن أى جرم آخر) (٢٨)

ولم تكن قوة التنافر الكونى هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية ، ولكنها من المسائل التى أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكى فيما تم كشفه أخيرا من التباعد بين الأجرام يقول أدنجتون :

(والشىء الملحوظ الذى تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجرى متباعدة عن مجرتنا ، وأنها كلما ازداد بعدها عنا ازدادت سرعتها . وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدًّا .

ولماذا تجرى كلها متباعدة عنا ؟ إذا مافكرنا قليلا فسوف نرى أن النفور لا يوجه مباشرة ضدنا . فإنها فى نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذا بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك .. وهذا التمدد لا يتجه بعيدًا عن مركز بالذات ، ولكن يسبب تشتتًا عامًّا .

ويسير الاتساع بالمعدل الحالى إلى المدى الذى معه سوف تصل السدم ، إلى ضعف أبعادها الحالية فى مدى ١٣٠٠ مليون سنة .. ونحن نعتقد أنه جنبا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون

(٢٦) قصة الفيزياء ص ٣٨١

(٢٧) موقف العقل والعلم جـ١ ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٢٨) العلم أسراره وخفاياه : جـ١ ص ٩٧

المادى يتمدد الفضاء نفسه ، وتتلخص الفكرة فى أن المجرات التى تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروى يتمدد) [٢٩]

يقول سير آرثر أدنجتون :

(إن فترة ١٣٠٠ مليون سنة تعتبر زمنا قصيرا فى تاريخ الكون) : فإذا أضفنا ذلك كله إلى ماتقرر عن تناهى الكون حجمًا كان لابد أن نستنتج أن – الكون متناه أيضًا زمنيًّا .

وهذا ما عبر عنه أرثرأد نجتون بقوله :

(ويعنى ذلك بالتالى أننا لانستطيع أن نرجع القهقرى فى الزمن إلى مالا نهاية) [٣٠] .

وإذا كان هذا القول لا يرضى العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية وارادوا أن يجمعوا بين القول بكون متمدد ، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية . فقد فعلوا ذلك عن طريق الاقرار بنظرية الخلق ، ووجود المادة من العدم ، والتخلى عن مبدأ بقاء الطاقة ... يقول الدكتور فايسكوف .. (يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعى الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة التى كان عليها الكون فى البداية إذ يصحب تمدد الكون طبقا لآراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة فى الفضاء ، والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد فضاء كبيرا غير عادى بين المجرات ، وتحتل مناطق الفضاء هذه ، وتتجمع فى نجوم ومجرات جديدة ، ويكون انتاج المادة الجديدة طبقا لهذه النظرية بالقدر الكافى لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبا على الرغم من التمدد وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية) .

نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته لكن تراجعه كان إلى خندق القول بالخلق ... – يقول : (إن عدد المجرات كان قليلا فى ذلك الوقت ، ومعظم المجرات التى نراها خلقت فى الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية (!!) للكون والوقت الحاضر) .

ولست أدرى لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات الموجودة حاليا ولايمكن تصور خلق باقيها ذلك القليل الذى يصر بغير مبرر على أنه كان موجودا بغير بداية ؟؟ – ثم يقرر المؤلف أيضا أن عملية الخلق مستمرة فى المستقبل ..

يقول : (سوف لاتنحف المجرات فى المستقبل ، وذلك لأن هناك مجرات جديدة تخلق

---

(٢٩) انظر العلم أسراره وخفاياه للدكتور هارلو شابلى جـ١ ص ٩٥ – ٩٧ والنصوص المأخوذة من السير أرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ .

(٣٠) العلم أسراره وخفاياه جـ١ ص ٩٦ .

باستمرار . فالمجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة أحداها عن الأخرى فى الفضاء اللانهائى . .) .

وإذا كان هذا رأى فريق من العلماء فما رأى المؤلف ، يقول : (هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء ، كما لا يوجد أى شىء يتناقض معها) .

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة ، ويراه غير صالح للحاكم على الزمن السحيق ، كما يراه غير صالح لمعارضة ماذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول : (حقيق أن فكرة خلق المادة من لاشئ فى الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية فى بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من (النحافة) صغيرة جدا لدرجة تستحيل معها ملاحظتها فى المعمل فكل ما يلزم هو خلق ذرة أيدروجين واحدة سنويا فى الميل المكعب من الفضاء ، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية فى الصغر بطريقة مباشرة[1] .

ياسبحان الله ، تأمل قوله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ، وماكانت متخذ المضلين عضدًا) .

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف عن الاعتراض على مبدأ الخلق ، على الأقل – وتقرر إمكانيته علميا ، وأنها تكاد تنحصر الآن فى التردد بين نظريتين : يشير إليهما الدكتور هارلو شابلى مدير مرصد هارفاد (من عام ١٩٢١ – ١٩٥٢) ، هما : النظرية التى تنادى بأن الكون نشأ فى لحظة واحدة عارمة .

والنظرية التى ينادى بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين ؟

ويتساءل : أى هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية ؟

يقول :

(إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلا ، وأن كثافة المادة تزداد بازدياد المسافة ، فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى كون خلق دفعة واحدة وراح يتطور وتقفان ضد نظريات النشوء المستمر)

---

(١) انظر ص ٢١٠ – ٢١١ ، من كتاب المعارفة والتساؤل للدكتور فكتورفايسكوف (كتبه عام ١٩٦٣) ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة) .

٤ — ونستنتج حقيقة أن للكون بداية أيضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية .
فحوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائمًا من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولايحدث العكس بتاتا .

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى آخر بارد (٣٢)

وبالرغم من السيد برتراندرسل ، فإننا نجد فى هذا القانون مايدل على حدوث العالم ، واحتياجه لمحدث .

وسنترك السيد برتراندرسل نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته .

يقول رسل :

إنه إذا كان هناك فرق فى درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد والأشد برودة تأخذ درجة حرارته فى الارتفاع حتى يتساويا فى درجة الحرارة .

ولكن سرعان ماوجد أن للقانون معنى أعم من هذا بكثير .

فالدقائق المادية فى الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك فى سرعة كبيرة جدًّا ، فى حين أن تلك فى الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل .

وفى آخر الأمر يجد عدد من الدقائق السريعة الحركة وعدد من الدقائق البطيئة الحركة أنهما فى حيز واحد ، فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة مشتركة .

وتصدق الحقيقة المماثلة على كل صور الطاقة . فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة فى حيز ما وقدر ضئيل فى حيز مجاور ، مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثانى حتى يتم التساوى . وهذه العملية لارجوع فيها) .

ويقول رسل :

(لعل من أعوص المسائل التى تعترض طريق العلم فى هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التى نتجت عما يبدو لنا من انهيار العالم .

---

(٣٢) قصة الفيزياء ص ١٥٦ : ١٥٨ .

ذلك أن العالم – مثلا – به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيبا ، ولانعرف الوسيلة التى نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر [٣٣]

ونظرا لأن الكون المادى يعتبر الآن فى نظر الفيزيقا متناهيا ويتكون من عدد محدود ، وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات ، فهناك حد نظرى للتجميع الممكن للطاقة فى بعض الأماكن دون الأخرى ، **فإذا رجعنا بالبصر إلى الماضى وجدنا بعد إيغالنا فيه .. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لايمكن أنها سبقت بحالة أخرى** وهذه الحالة الأولى هى التى كانت فيها الطاقة موزعة توزيعًا أبعد مايكون عن المساواة) [٣٤]

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول :

(وكلما توغلنا فى ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزا بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزة تمايزًا كاملا ، **ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة إيغالا فى الماضى ، فالتمايز الذى نتكلم عنه يبلغ مرتبه الكمال ، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علوًا وهذا التنظيم نقيض المصادفة ، فهو شىء لا يمكن حدوثه عرضًا واتفاقًا**) ويعلق ارسل على أدنجتون فيقول :

(ويلاحظ أن ادنجتون فى هذه الفقرة لم يستنتج حدثًا محددًا للخلق بيد الخالق ، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة ، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التى يرفضها أقوى بكثير من الحجج التى تعارضها .

ثم يقول : (**إنى أعتقد أنه يجب التسليم بأن مايمكن أن يقال إثباتًا لفكرة أن الكون له بداية فى الزمان ، فى عصر ليس باللامتناهى فى قدمه ، يرجح كثيرا مايمكن أن يقال إثباتًا لأى استنتاج آخر .**) .

وبالرغم من أن رسل يشك فى سريان هذا القانون فى كل الأزمان على أساس غيبى متعنت قائلا : (قد لايسرى القانون الثانى للديناميكا الحرارية على كل زمان ومكان) ، **فإنه يضطر**

(٣٣) مجموعة عالمنا المجنون ، جمع وترجمة نظمى لوقا ص ٦٥ .

(٣٤) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥ – ٦٧ .

إلى أن يقول : **(ينبغي علينا أن نقبل مؤقتا افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف)** (٣٥)

وقد كان من البدهي أن يخضع رسل لهذه النتيجة وما تؤدى إليه من أن العالم من صنع خالق .

ولكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس .

فيذهب يرتكب حماقات عجيبة .

إنه يرفض التسليم بالخالق مفضلا عليه القول : (بأن الكون قد بدأ تلقائيًا) .

فإذا بدا له أن هذا قول عجيب ، قال شيئًا أعجب ، قال : (إنه ليس من قانون فى الطبيعة يقول إن مايبدو عجيبًا لايمكن أن يحدث) .!

وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة ، على القول بخلق الله للعالم ، ويرى أن قانون الطبيعة لايقبل القول بالخالق (لأن استنتاج «خالق» للعالم هو استنتاج علته ، ولا يسلم بالاستنتاجات العلية فى العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة والخلق من العدم لم يره أحد) (٣٦)

وهكذا : « الخلق من عدم على يد خالق » لايسلم به العلم ، ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم إذا كان لا على يد خالق .

هكذا : « الخلق من عدم لم يره أحد » على يد خالق لايسلم به العلم ولكن العلم يسلم بالخلق من عدم لم يره أحد إذا لم يكن على يد خالق .

ما أعجب هذا الحضيض الذى وصل إليه عقل الفيلسوف .

ما أصدق أن يقال عن رسل ماقاله هو عن أدنجتون (إنه لم يستنتج حدثًا محددًا للخلق ، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة) . وما أصدق بسكال حين أخذ يعلل لإصرار الملحد على الحادة وهو ينطبق أعظم الانطباق على رسل فى هذا الموقف ، وفى غيره من المواقف التى نتابعها :

---

(٣٥) مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٩ ، ٧٠

(٣٦) مجموعة عالمنا المجنون ص ٧٠ ، وانظر ص ١١٨ من هذا الكتاب .

يقول بسكال : (إن مايجعل الملحد متصلبًا فى إلحاده ، ليس ضعف الشواهد الموجودة فى العالم المنظور ، بل قرار اتخذته الإرادة والعواطف . والعيب الرئيسى فى مذهب للألوهية مبنى على الاعتبارات الرياضية والفزيائية وحدها ، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التى تشكل فى نهاية الأمر موقف الإنسان من الله) [٣٧]

(٣٧) الله فى الفلسفة الحديثة تأليف جيمس كولينز ص ٤٦١ .

الفصل السابع

إيمان بعض مشاهير العلماء التجريبين المعاصرين

١ – الدكتور ويلارد فرانك ليبى :

عالم الذرة العملاق

حاصل على جائزة نوبل عام ١٩٦٠

عضو لجنة الطاقة الذرية الأمريكية .

كان رجلا جم النشاط وكانت أهم دوافعه للعمل « الرغبة فى فهم أسرار الطبيعة » .

ولقد سئل هل يؤثر هذا على شعوره الدينى وإيمانه بالله ؟ فأجاب :

« أنا واثق أنه ليس هناك عالم ملحد ، فإن ذلك مستحيل ، وإن كانت العلاقة بينه وبين المراسم الدينية قد لاتبدو واضحة فى بعض الأحيان » [(١)]

٢ – الدكتور تشارلز هارد تاونز (ولد عام ١٩١٥) :

وهو من كبار العلماء الأمريكيين .

مخترع الميزر ، وهو مجموعة من الأدوات ذات الأثر الهام فى ميدان العلم والصناعة ، لايقل شأنًا عن الترانزستور ، استطاع هذا الجهاز أن يزيد من مجال التلسكوبات اللاسلكية وأن يجعل الاتصال بين الأقمار ممكنا ، وأن يجرى اختبارًا لنظرية أنشتين ، ويوثقها .

يقول تاونز :

لست أرى أية صعوبة فى الجمع بين العلم والإيمان الدينى . فأنا شخصيا اعتبر العلم جزءًا من الدين .

---

(١) من حياة العلماء ص ٦٤ .

إن العلم هو دراسة للكون وعلاقتنا به ، وهو مبنى على عدد من الفروض والمعتقدات ، واعتقد أن للدين الكثير من الملامح نفسها وأن الدين والعلم لابد أن يزدادا تقاربا فهما يتجهان فى نفس الاتجاه [٢]

وأنا أعلم أن البعض يعتقدون أنهما يسيران فى خطين متعارضين ، ولكنى أعتقد أن هذا الاعتقاد ناشئ عن سوء الفهم ، سوء فهم جذرى لما هو الدين وماهو العلم

إن الدين مبنى على افتراض أن هناك غرضا وسببا لوجود الكون ، والعلم مبنى على افتراض وجود نظام للكون .

العلم يحاول أن يكتشف هذا النظام ، والدين يحاول أن يكتشف السبب والاثنان يعتمدان على الإيمان .

وقد أصبح الإيمان فى العلم شيئًا تلقائيًا حتى لم يعد يراه الناس ، فى العلم إيمان بأن للكون نظامًا يمكن للعقل البشرى فهمه ، وهذا الإيمان ليس قديمًا وإنما نشأ منذ قرون عدة . وإذا لم يكن للمرء هذا الإيمان فإنه يلقى نفسه فى وسط الخرافات التى تقوم على عدم وجود نظام الكون ، حيث تحدث الأشياء لشهوات ولأسباب متعددة من الأرواح والشياطين وغيرها من الأشياء غير المعقولة .. ولايمكن للعقل البشرى فهمها

ولكننا لانستطيع أن نثبت بأى طريقة أساسية أن الكون منظم ومنطقى ، وإنما نزعم ذلك ونعتبر أن الأمر كذلك ، ونجد أن أفعالنا تنطبق على الحقائق ، ولكن هذا شىء لايمكن إثباته ، إنه فى حقيقة الأمر إيمان ، إيمان يبدو أن له مايبرره .

والنظر إلى الايمان الدينى هو بنفس الطريقة . فعند مايكون فيك الإيمان بالدين تحاول أن ترى مدى انطباق الإيمان على الحقائق . وكلما ازدادت تجاربك من الحياة واستفادتك من تجارب غيرك ازداد إيمانك حين ترى كيف تتفق معتقداتك الأساسية مع مايحدث فعلا .

أنا أعتبر إذن الدين هو توافق الإيمان مع المشاهدة .

والعلم هو نفس الشيء فيعتقد الناس أن العلم يثبت أشياء ولكن هذا فى الحقيقة غير صحيح ففى العلم الكثير من التجربة ومن المنطق .

وأعتقد أن العلم يمنحنا إحساسا عاطفيًا وروحانيًا عظيمًا وخاصة حين تصادف فيها جديدًا واكتشافًا للكون لم يدركه من قبل أحد . أنها تجربة عاطفية هائلة أشبه بما نعبر عنه بالتجلى .

---

(٢) المصدر السابق ص ٨٩ .

وأنه يبدو لى أن التجلى ماهو إلا الإحساس فجأة بفهم الإنسان وفهم علاقته بالكون وبالله سبحانه وتعالى وبالبشر الآخرين ، هذا تجل لدين يحدث من تجارب الإنسان من أفكاره الماضية والحاضره . هذا إدراك مفاجئ لحقيقة جديدة .

وعندنا موقف مماثل لهذا من العلم . وإنها لتجربة رائعة أن تدرك فجأة علاقة جديدة لم يرها أحد من قبل، وأننا لنعلم أنها هناك منذ الأزل وسوف تعرفها البشرية الآن وتبقى قائمة إلى الأبد .

إن للفهم الجديد وللكشف الجديد نوعا من الأبدية ، فأمامه فرصة للبقاء والخلود بالإضافة إلى ماله من الأثر الفكرى والفائدة المحتملة للمجتمع) [٣]

ولقد سئل فيم يستطيع الدين أن يساعدنا حيث يقصر العلم ؟ » فأجاب : (إننى أجد صعوبة فى الإجابة على هذا السؤال لأننى لا اعتبر الدين والعلم شيئين منفصلين . إن العلم يستكشف نفس الميادين التى يرتادها الدين ، وحين نزداد إدراكاً ووعيًا سندرك أنهما يسيران معًا . وأنهما يبدآن من نقطتين مختلفتين

فالعلم يبدأ من نقطة محددة وينظر إلى أشياء بسيطة يحاول أن يفهمها ثم يتقدم خطوة فخطوة نحو ميادين أوسع ليصل إلى فهم الكون كله .

أما الدين فيبدأ من النظرة الشاملة إلى هذا الكون . فالهدف إذن واحد وإن اختلف السبيلان .

وحين يلتقى العلم بالدين سنجد للعلم صورة أخرى غير مانعرف وللدين صورة أخرى . إن معظم الناس البعيدين عن العلم لايدركون مدى ما أصاب العلم من تغيير ، وما حدث فيه من انقلاب كامل وما أصاب نظرتنا الفلسفية المبنية على التجارب العلمية من تبديل .

لقد تغيرت القوانين الطبيعية تغييرًا جذريًا .. ومن العجيب أن هذا التغير لم يؤثر على معلوماتنا السابقة .

وأعتقد أن العلم سوف يستمر فى تعديل وتبديل وانقلاب ، وأن إدراكنا الدينى سوف يزداد عمقا لنتصل فى النهاية إلى صورة جديدة للعلم مع الدين) [٤]

٣ – الدكتور جيمس ألفرد فان ألن :

حصل على دكتوراه الفلسفة فى الطبيعة النووية ..

---

(٣) المصدر السابق ٩٠ .

أعظم علماء الفضاء فى أمريكا ..

صاحب اكتشاف « شريط فان ألن »

الذى يحيط بالكرة الأرضية . ويعتبر كشفه فى أهمية اكتشاف كولومبس للعالم الجديد من الوجهة التاريخية .

سئل فان ألن :

هل يؤمن بالدين ؟

أجاب « طبعا أنا مؤمن بالله وبالدين ! قد لا أذهب بانتظام إلى الكنيسة ، إن زوجتى أكثر منى تدينًا ، وقد كان أبوها قسيسا وأخوها عالمًا باللاهوت ، وأنا نشأت فى أسرة متدينة وأتردد على الكنيسة أحيانًا ، وإن كنت لا أساهم فى نشاطها مساهمة فعاله ، وأولادى يذهبون إلى مدارس الأحد . إننى أومن بالله تعالى على أنه القوى القادر ، وإيمانى ينبع عن العقل لا عن العاطفة ، ولست أفهم كيف يكون هناك تعارض بين العلم والدين

إننى أعتقد أننى كلما زدت إدراكا لقدرة الله وحكمته زدت علمًا .. [٥] وازددت إيمانًا بالله الذى خلق هذا الكون ونظمه) [٦]

٤ — ألبرت بروس سابين :

عالم « الميكروبات » الشهير ، وصاحب مصل شلل الأطفال « سابين » المسمى باسمه . منحته الجامعات العظمى درجاتها الفخرية ، وقدرت الجمعيات الطبية والعلمية المعروفة أبحاثه بجوائزها القيمة .

ولد فى بروسيا ، ثم هاجر إلى باترسون بولاية نيو جرسى .

سئل سابين :

هل هناك علاقة بين الدين والعلم ؟

فأجاب :

(إن العلم وسيلة فى فهم أسرار الكون ، وكلما استخدم الإنسان مايقدم العلم إليه من

(٤) المصدر السابق ص ١٢١ .

(٥) المصدر السابق ص ١٦٨

(٦) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

معرفة ، تزداد نظرته إلى الحياة عمقًا ويزداد أمام عجائب الخلق خشوعًا ويصل إلى الإيمان .

ولكن العلم نفسه ليس خيرًا ولا شرًا ، إنه يقدم المعرفة ، ولكنه لا يقدم الحكمة ، وهناك فارق كبير بين المعرفة والحكمة ..) .

سئل :

هل يمكن إذن أن يكون هناك صدام بين العلم والإيمان بالله ؟

فأجاب :

قد يكون هناك صدام بين العلم وبين الإيمان بالآلهة من الأوثان التى ابتدعها الإنسان الأول منذ آلاف السنين لترضى حاجته . ولكن إذا اعترفنا بأن الله سبحانه وتعالى .. فيه معنى الخلق كله والكون كله ، فلن يكون هناك أى تعارض [٧]

إن العلم والدين كليهما يقومان على الإيمان . وبرغم أن رجل العلم قد لايكون متدينًا بالمقاييس التقليدية ، فإنه يشعر بالخشوع وهو يزيح الستار عن أجزاء صغيرة من ذلك النظام العظيم الذى يقوم عليه الكون) [٨]

٥ — فيليب موريس هاوزر :

أستاذ ورئيس قسم علم الاجتماع بجامعة شيكاغو ..

ومدير هيئتين لأبحاث السكان فى نفس الجامعة ..

سئل :

هل يؤمن بالدين ؟

قال : (نعم أومن بالله لأنى أعتقد فى وجوده ، كما يعتقد فى وجوده البلايين من الناس ، ولكن مسألة الايمان والإلحاد والشك واليقين فى رأيى مفتعله فى هذا القرن العشرين ، فى دنيا العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية فأنا شديد اليقين على أساس من معارف الاجتماع ، بأن هناك إلها ، وإن الإنسان آمن به دائما منذ أقدم العصور .

---

(٧) المصدر السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٨) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

ودعنى أكمل فأقول إنى بصفتى من دارسى الحضارات والأديان ، أعتقد بإمكان تطبيق المنهج العلمى فى دراسة الدين بكل عناصره ، فهى قابلة للتحليل والفهم والتنبؤ مثل غيرها . وإذا سألتنى بعد ذلك كيف يتأثر سلوكك بوجود الله ؟ قلت : إننى أؤمن إيمانًا عميقا بأهمية القيم والأخلاق ، وقواعد السلوك التى يجب على البشر أن يتمسكوا بها ليحيوا حياة أسعد وليقوم مجتمع فاضل . وأنا لا أعتبر نفسى غير متدين ، وإن اعتقدت أن الإنجيل ليس مقدسًا ، وإنما هو كتاب يمثل ثقافة الزمن الذى كتب فيه) (٩)

ويرى هاوزر أن رجل العلم هو رجل دين يسبح بحمد العلم « العلم نوع من الأديان . والعالم رجل دين وهب نفسه للقيم التى آمن بها من البحث عن المعرفة وأنت تجد فيه نفس التعصب الذى تجده فى المبشر أو القسيس » (١٠)

٦ — دين أفرت وولدردج :

حصل ولدردج عام ١٩٣٦ — وسنه لما يتجاوز الثالثة والعشرين — على الدكتوراه فى الفلسفة بمرتبة الشرف فى الطبيعة من معهد كاليفورنيا للتكنولوجيا .

وفى المدة ما بين ١٩٥٨ ، ١٩٦٢ شغل وولدردج منصب رئيس لشركة من أنشط الشركات التى يعتمد نشاطها على العلوم فى أمريكا وهى شركة تومسون راموا وولدردج ، ممثلا بذلك الدور الجديد للعلماء الأمريكيين فى إدارة الأعمال الصناعية والحكومية وغيرها (١١)

يقول وولدردج :

(حين نشاهد تلك الظواهر التى تتصل بالأحياء والجماد والتى لاحصر لها ويمكن تفسيرها بحفنة من القوانين والمواد ، فلابد أن نعتقد أن الكون قد نظم تنظيمًا رائعًا) (١٢)

ويقول وولدردج :

لقد قطع علم الطبيعة الفلكية خطوات كثيرة فى الأعوام القليلة الماضية نحو تبين نظام محكم لما يبدو لنا من اضطراب الكون ، وربما استطعنا أن نرجع بالكون كما يبدو اليوم إلى ماحدث

---

(٩) المصدر السابق ٢٨٨ .
(١٠) المصدر السابق ٣٤٤ .
(١١) المصدر السابق ٣٠٥ ، ٣٠٦ .
(١٢) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

منذ خمسة عشر أو عشرين بليون عام مضت وتفسير كل ماحدث بعدها .. « ما أريد قوله هو أنني أعتقد أننا سوف نستطيع تفسير كل مايجرى فى هذا الكون – وهذا ينطبق على المادة الحية وغير الحية – بالوصول إلى الظروف التى نشأ فيها الكون باستعمال بعض القوانين الطبيعية التى لا يأتيها الباطل ، وفى هذا الاعتقاد كما ترى أبدو ماديًّا . لكن الشيء الذى لايمكن للعلم تفسيره هو حالة السكون عند نشوئه من الذى بدأ هذا كله ؟ ولماذا كان الكون بهذه الصورة عندما نشأ ؟ ولماذا تكون القوانين كما هى عليه ؟

لماذا وجد الفضاء فى البدء ؟ إن بعض هذه الأسئلة جوهرية وأعتقد أنها خارجة عن نطاق العلم .

عند هذه النقطة يجب أن تقول إنها هبة .

إنها هناك . هل صنعها أحد ؟ .. وإذا كانت قد خلقت فماذا كان الأمر قبل الخليقة ؟ إن هنالك جهودا قاطعة لقدرة العقل الإنسانى على الرجوع إلى ماقبل الأسباب الأولى والعلم لايستطيع أن يفيدنا بشيء ، لأن العلم ماهو إلا أداة للتفكير المنطقى يصل من المسبب إلى السبب ، فإذا رجعنا إلى الوراء نتساءل وماسبب هذا السبب الأول ؟ بدا العلم عاجزًا .

والآن ماهو اللفظ الذى نريد أن نطلقه على هذا كله هل هو لفظ الجلالة ؟ ذلك مايؤمن به معظم الناس .

وقد أستخدم أنا « المجهول العظيم » الذى لا أجد السبيل إلى معرفته وهذا تعريف « الإله » بالنسبة إلى ، إنى أعتقد أن الذى بدأ الكون وجعله يسير على هذه السنن التى لاتتغير ولا تتبدل هو الله ، وإن كنت لا أدرى كنهه) (١٣)

---

(١٣) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

الفصل الثامن

المنهج البنائى للدين
(الضرورة العملية)

الإنسان لايمكنه أن يعيش مع « الشك »
مثلما أنه لايمكنه أن يعيش مع « الجوع »
وهو مع الجوع « يموت »
لكنه مع « الشك » يستسلم » .
يستسلم بحكم « الضرورة العملية »
والضرورة العملية أنواع ودرجات مختلفة القيمة .
وخير أنواع الضرورة العملية التى يستسلم لها الإنسان « الاستسلام » « لله » سبحانه وتعالى .
كيف ؟
هذا مانوضحه فى الصفحات التالية .

العقليون اليقينيون يعتمدون على االضرورة العلمية :

فى الفلسفة القديمة : عند أفلاطون أن التعلم لايمكن أن يتم إلا إذا كان هناك علم سابق ، وهذا العلم السابق لايمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية ، بل لابد أن يقف الإنسان عند أشياء ضرورية يقينية بعدها تبدأ البرهنة .. وتقوم حينئذ مشكلة هى :

من أين لنا الوصول إلى هذه المعرفة الضرورية اليقينية الأولية ؟
اضطر أفلاطون ليحل هذه المشكلة إلى القول بالتذكر ، فهو يرى أن هذه المعارف

الضرورية لايجدها الإنسان فى نفسه إلا لأنه قد حصلها من قبل فى حياة سابقة حييتها النفس فى عالم المثل[١] .

أما أرسطو فكان يرى أن مصدر هذه الأوليات هو العقل ، وهى دائما صادقة وتقوم هذه الأوليات جميعها على مبدأ عدم التناقض ..

(وأرسطو يقول عن هذا المبدأ : إنه لايمكن لأى عاقل أن يشك فيه بجد ، كما أنه لايمكن مطلقًا البرهنة عليه لأنه أولى) [٢]

وهنا ينشأ سؤال :

ماهو هذا العقل الذى هو مصدر هذه الأوليات ؟

يقول أرسطو فى الجزء الثانى من كتابه عن النفس :

(أما فيما يمس العقل فليس هناك شيء بديهى بشأنه)

ويقول الدكتور محمود قاسم فى كتابه فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والإسلام : (ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة) .

وقد حاول شراحة تفسير هذا الغموض .

وعلى رأس هؤلاء إسكندر الأفروديسى الذى ذهب إلى أن العقل الفعال عند أرسطو :

(ليس جزءًا من أجزاء النفس ، أو وظيفة من وظائفها ، بل هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر ، ويقوم مقامهم فى إدراك معانى الأشياء) .

وإسكندر الأفروديسى هذا هو الذى يقول عنه أبونصر الفارابى من حكماء المسلمين : لن يكون المرء فيلسوفا إلا إذا كان على رأى الإسكندر [٣]

ويقول أميل بوترو عن هذا الإله الذى هو العقل عند أرسطو :

(إذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة الموروثة فذلك لكى يؤسس دينا أقوم وأصح .

ويقول : (ليس الإله — الذى هو العقل — تجريدًا أو استدلالا بحتًا إنه رئيس الطبيعة ، إنه الملك الذى يحكم جميع الأشياء) [٤] .

* * *

---

(١) أرسطو للدكتور عبدالرحمن بدوى ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم ص ١٩٧ ، ١٩٨ — ٢٠٢ .

(٤) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة لاميل بوترو ص ١١ ، ١٢ .

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المسلمين وجدناهم يذهبون إلى أن العلم يحصل عن طريق الفيض من العقل الفعال .

ذلك أن الإنسان بممارسته النظر والبحث يعد ذهنه لهذا الفيض ، والنتيجة وهى العلم تفيض عليه وجوبًا .

يقول الفارابى :

(الروح الإنسانية تتمكن من العلم بقوة لها تسمى « العقل النظرى » وهذه الروح كالمرآة .

وهذا العقل النظرى كصقالها ..

وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة) .

وهنا نتساءل ، أو يجب أن نتساءل :

مامصدر الثقة بهذا العقل ؟

إن العقل نفسه ولا أحد سواه يضع أمامنا احتمال أن يكون هو نفسه ضالا مضلاً ؟

وينظر فى هذا الفلسفة النقدية أو فلسفة الشك عند الغزالى ، وديكارت ، وهيوم ، وكانط ..

فما هو الضامن لسلامة العقل ، وقدرته على معرفة الحقيقة ؟

هنا تضع الفلسفات القديمة هذا الضمان كما رأينا من ناحية ماتقرره من نظرية فى الوجود ، تتضمن انتماء جوهر العقل إلى الكائنات العليا ، وأن مايفيض عليه من علوم إنما يأتيه من المبادئ العليا المقدسة التى تتسلسل فى وجودها من الله إلى العقل الفعال .

ومن هنا تظن الفلسفة القديمة أنها وضعت الأساس العقلى للثقة فى العقل . لكن الحقيقة أنها مخدوعة – منهجيًا – فى هذه الأمور . لأن هذه الثقة – من الناحية المنهجية – مترتبة على نظرية الوجود التى أشرنا إليها وهذه النظرية بدورها إنما هى نتيجة نظر عقلى ، وهذا النظر العقلى هو نفسه الذى نتسائل عن مصدر ثقتنا به .

وإذن فطبيعة الأمور تقضى بأن توضع هذه الثقة أولا ، أى قبل الوصول الى نظرية الوجود ، وإلا فإن كل مايصل إليه العقل – نتيجة النظر – يكون مبنيًا على أساس التسليم بالعقل ويظل العقل بكل ماحققه من نظر وبكل ماوصل إليه من نتائج ، قائما على هذا السؤال : ما مصدر ثقتنا بهذا العقل وبنظره ونظرياته ؟

لا إجابة على هذا السؤال فى الفلسفة القديمة إلا إذا نقلنا نظرية الوجود من كونها نتيجة

للنظر إلى كونها مقدمة له ، وإذن تصبح نظرية الوجود بما فيها من مبادئ وكائنات عليا إيمانا أو دينا .

وهنا – **إذا لم نشأ أن نقع فى الدور الباطل** – ينقطع السؤال : بحكم الضرورة العملية

فى علم الكلام :

فإذا انتقلنا إلى المتكلمين نرى :

المتكلمين من المعتزلة يذهبون إلى أن معرفة الله تعالى لاتكون بالدليل النقلى ، وإنما تكون بالدليل العقلى المستقبل .

والمراد بالدليل العقلى المستقل الذى يقوم فيه العقل بالاستدلال ، بجهد ذاتى ، يتبع فيه الطرق المنطقية وينتقل فيه من العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية دون أن يستند إلى شيء من حجية النصوص الدينية أى السمع .

وهم يبينون لنا الميادين التى يجب أن يخوضها العقل مستقلا ، وهى : معرفة الله بتوحيده وعدله ، وما ينبغى لذلك من معرفة بالعالم ، ثم مايتصل به من معرفة لحقيقة المعجزة ودلالتها .. وهذه المباحث جميعا هى التى تؤسس لتلقى السمعيات من الرسول ، على أن تشترك فيها – أى فى هذه السمعيات – الدلالتان العقلية والسمعية معًا [٥] .

وأئمة الأشاعر – وبخاصة المتأخرين منهم الذين يمثلون عصر نضج علم الكلام – يذهبون إلى أن العقل يستقل بمعرفة المسائل الطبيعية والإلهيات ، وما يتصل بذلك من مسائل « المعجزة »

وأما بقية المسائل فإنه مع أن العلم بها يتوقف على السمع ، فإن للعقل فيها دورًا حاسما ، لأنها لا تصح إلا إذا كانت مما يجوز العقل وقوعه .

إن العبارة التى تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال الدليل العقلى أو النقلى هى ماقاله الأيجى صاحب كتاب المواقف :

(ودلائله – أى علم الكلام – يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل) .

فبصريح العقل يتم الحكم .

وبالنقل يحصل التأييد .

---

(٥) انظر كتابنا الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

مجرد التأييد .

وعند المتكلمين جميعا — أشاعرة ومعتزلة — أن المعرفة العقلية تقوم على العلوم النظرية .

والعلوم النظرية تقوم بدورها على العلوم الضرورية .

والمقصود بالعلوم الضرورية : البدهيات .

وما يلحق بها مما لايحتاج فى إثباته إلى دليل .

وما مصدر هذه البدهيات ؟

يقول المتكلمون إن الله هو الخالق للعلوم الضرورية ، كما قالوا فى مواضع أخرى إنه الخالق للعلوم النظرية .

قال بذلك الأشاعرة .

وقال بذلك المعتزلة أيضًا على الرغم من أنهم يقولون فى سائر الأفعال الأخرى : إن العبد خالق افعال نفسه .

يقرر القاضى عبد الجبار من كبار علماء المعتزلة أنه .

لاتبطل العلوم الضرورية لانها من فعل الله تعالى .

ويقول عضد الدين الأيجى وهو من كبار علماء الأشاعرة .

(إن العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا ، بل بخلق الله تعالى ، وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة) [٦] .

ويقول الشيخ مصطفى صبرى وهو من أقوى المدافعين عن علم الكلام فى العصر الحديث :

(إن كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله فالعقل الذى هو قانون الله وسفيره العام الرسمى عند الإنسان ، والذى هو المهبط الأول الطبيعى لإلهام الله ، يقدم إلهامه على الإلهام الخاص الذى يخالفه ، ويكون معنى هذا أن الإلهام المخالف ليس بإلهام) [٧] .

معنى هذا أن ثقتنا فى العقل مستمدة من ثقتنا بالله .

معنى هذا بالتالى : أن ثقتنا بالله خطوة أولى ينبغى أن تتم قبل أية خطوة أخرى فى البحث العقلى ، وإلا كان البناء العقلى كله معلقًا على جواب سؤال : لماذا نثق فى هذا العقل وفى بنائه القائم عليه ؟

---

(٦) انظر كتابنا الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

(٧) موقف العقل .. الشيخ مصطفى صبرى .

وإذن فتى أردنا جوابًا من المتكلمين عن سبب ثقتنا فى العقل وفيما يقدمه لنا من بدهيات ؟

فسوف يكون الجواب :

لأنها من خلق الله تعالى .

ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكون معرفتنا بالله متقدمة على أى إجراء يقوم به العقل نحو معرفة الله . وإلا كان كل مايترتب على هذه البحوث معلقًا على هذا السؤال :

لماذا نثق ؟

فإذا قدمنا معرفتنا بالله على قيام العقل بنشاطه وبحوثه كان معنى هذا أن الإيمان غير المعلل هو الأساس :

وهنا أيضا – إذا لم نشأ أن نقع فى الدور الباطل – **ينبغى أن ينقطع السؤال** : **بحكم « الضرورة العملية »**.

إن المثال الذى قدمه الإمام الغزالى لأهمية العقل مؤيدا به مذهب المتكلمين حيث قال :

(مثال العقل البصر السليم ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء) أقول إن هذا المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير فى طريق طويل . (قبل إثبات النبوة) بالعقل وحده .

فى هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على السواء الاستدلال بالعقل وحده .

فأين نور الشمس إذن فى هذه المرحلة ؟

إن المثال الذى ضربه الإمام الغزالى صحيح وهو يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق من البداية إلى النهاية ، بل يقتضى أكثر من ذلك :

يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق وحده والعقل لادور له إلا النظر ، النظر فيما يقدمه الشرع من ضياء .

ويقتضى قبل ذلك أن يكون لنا إيمان بالله قبل أن يكون لنا إيمان بالعقل ، لأنه لاثقة لنا بهذا العقل – أى بهذا البصر – ولاضمان لنا من ألا يكون مضلا لنا .. إلا إذا استقينا هذا الضمان ، وهذه الثقة من مصدر غيره .

من الإيمان بالله .

لكن على أى أساس يقوم هذا الإيمان ؟

هذا هو السؤال الكبير ..

وهو سؤال ينقطع بحكم الضرورة العملية لاغير.

والخلاصة أن الفلسفة اليقينية ...

عندما تعمقت فى بحث الموضوعات الفلسفية بالعقل المستقل ، وصلت فى قاع بحثها إلى أصل لايمكن أن يكون موضوع بحث .. **من الناحية العملية** وإلا انهار كل شيء .. وصلت إلى أنه لابد من الثقة بالعقل لا عن دليل ، ولكن عن **إيمان بحكم** « **الضرورة** » **الضرورة العملية** .

هكذا فى الفلسفة القديمة .

عند أفلاطون فى قوله بأن العقل من عالم المثل ، وعند أرسطو فى قوله بأن العقل إله .

وعند المتكلمين فى قولهم بأن العقل مخلوق والعلوم الضرورية مخلوقة .

يقول الإمام الشاطبي :

(العقل غير مستقل ألبتة .

ولا ينبنى على غير أصل .

وإنما ينبنى على أصل متقدم مسلم على الإطلاق) [٨] .

ويقول وليم جيمس الفيلسوف الأمريكى المعاصر :

(إن راحة الفيلسوف المنطقية لاتختلف عن راحة العوام .

فهم لا يفترقون :

إلا عند النقطة التى يرفض عندها كل منهم أن يستمر فى بحثه ..

فالعامى يفعل ذلك فى الحال .

وأما الفيلسوف فلا يفعل ذلك قبل أن يصل إلى ما ينبغى من وحدة ..

وهو لا يتخلص فى النهاية من سؤال :

« لماذا » إلا من ناحية عملية .

ومادام غير قادر على أن يجيب على آخر « لماذا » فهو يتجاهله ويفترض أن المقدمات التى أوصلته إلى ماوصل إليه من نتائج هى موجودات حقيقية بالفعل . [٩]

الضرورة العملية والشك :

إن الضرورة العملية هى نقطة الضوء التى ثقبت حجاب الشك المظلم لتدل على ماوراء من إمكانات اليقين .

---

(٨) الاعتصام جـ١ ص ٤٥ .

(٩) العقل والدين لوليم جيمس ص ٤٣ .

لقد كان الأبيقوريون إذ يقصرون العلم على نوع واحد (يرون أن ذلك النوع هو مايصدر عن العقل العملى لا العقل النظرى ، لأن ما يستحق اسم العلم فى نظرهم ليس مايؤدى إلى اليقين ، بل مايؤدى إلى سعادة الإنسان فى حياته) (١٠)

ويقول هانز ريشنباخ :

(أدرك كارنيادس اليونانى فى القرن الثانى قبل الميلاد أن الاستنباط لا يمكنه تقديم المعرفة اليقينية ، لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة ، ولا يستطيع إثبات صحة المقدمات .

كما أدرك أنه لاضرورة للمعرفة المطلقة من أجل توجيه الإنسان فى حياته اليومية ، وأن الرأى القائم على أساس متين يكفى أساسا للسلوك) (١١)

ويقول : (كتب سكتوس أمبيريكوس (١٥٠ ميلادية) بحثًا جامعًا لنظريات الشكاك ، يحدثنا فيه عن أسلافه القدامى فى هذا المذهب ، ولايدع مجالا للارتياب فى إمكان الفعل الغرضى) (١٢)

ويقول أحد مؤرخى الفلسفة :

(هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب . وهى الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظريًّا والحكم بصدقها استنادًا إلى باعث عملى .

فإن حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك ، توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهى عرضة للشك – مهما ذهبنا فى البحث عن أصولها – وأن العوامل التى تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية) (١٣)

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

(لقد قال ديكارت : « إنا متأكدون » عمليًّا من صدق بعض القضايا .. لكنا غير متأكدين نظريًّا) (١٤)

ويقول الدكتور عثمان أمين فى تصوير مذهب ديكارت :

---

(١٠) المدخل إلى الفلسفة لأزفلد كوليه ص ٢٨٧ .
(١١) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ .
(١٢) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ – ٧٨ .
(١٣) أزفلد كوليه المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٦ .
(١٤) مقال عن المعرفة ص ٢٤ .

علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية إذ (ليس ثمة مايفرق بين المنضدة التى أكتب عليها الآن ، والمنضدة التى قد أراها وأنا نائم) لكن الفيلسوف إنما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن (استجابة لمطالب الحياة العملية ، لا اقتناعًا بأسلوب وحجج فلسفية) (١٥)

ويقول الدكتور عثمان أمين - أيضًا - عن شك هيوم فى مقدمة محاوراته : (وحسبنا أن نقول إن تشكك هيوم فى أمر العلية من الناحية العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية) (١٦)

ويقول هيوم (يبدو يقينًا أن الإنسان وإن يكن فى اهتياج مزاجه عقب تفكير عنيف فى العديد من نقائض العقل .. قد ينبذ نبذًا تامًّا كل اعتقاد ورأى ، فإنه ليستحيل عليه البقاء فى هذا الشك المطبق ، بل ويستحيل عليه أن يصرح به فى سلوكه لبضع ساعات . فالموضوعات الخارجية تضغط عليه ، والعواطف تلح ، عليه فيتبدد تأمله الفلسفى الحزين ، بل ولن يكون فى مقدور أقصى عنف فى مزاجه الخاص أن يبقى وقتًا ما على مظهر الشك اليائس)

ثم يقول (وأيًا كان المدى الذى يدفع إليه أى شخص مبادئه التأملية فى الشك ، فإننى أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلما يفعل غيره من الناس ، وليس ملزمًا أن يدلى بسبب لسلوكه هذا ، اللهم إلا الضرورة المطلقة التى يخضع لها فى قيامه بهذه الأعمال) (١٧) ويقول أيضا :

(ألا إن الطبيعة - عن ضرورة مطلقة لاتقاوم - قد هيأتنا لأن نحكم كما هيأتنا لنتنفس ونحس) (٨١)

ويقول أزفلد كوليه عن كانط :

(من الممكن عند كانط أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها لليقين من غير أن تفقد كثيرًا من قيمتها ، وتكون فى هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما

---

(١٥) مقدمة التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥م

(١٦) مقدمة محاورات فى الدين الطبيعى لهيوم ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ .

(١٧) محاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .

(١٨) فلسفة هيوم للدكتور فتحى الشنيطى ص ١٧٤ .

ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعيض عنه بأنها تحتوى حقائق العلوم الجزئية) [١٦]

ويقول كانط :

(ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم بطريقة نافعة ومشروعة خارجه عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادئ المطلقة التى تستمد سلطتها دائمًا من ارتباطها بالناحية العملية) [٢٠].

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللا أدريين ، شكًّا متساوى الطرفين ويستند فى ذلك إلى استنباطات ، مؤادها أن الشك المتساوى الطرفين لايمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللا أدريين يمارسون حياتهم العملية ، فلابد أنهم يأخذون بالأرجحية [٢١]

ومن هنا كان التجريبيون فى الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية [٢٢]

ويقول وليم جيمس :

(إن الشك نفسه قرار من ناحية عملية . وقد يفوّتنا بالشك على الأقل ذلك الخير الذى قد نجتنيه بالانحياز إلى الجانب المنتصر .

على أن هناك ماهو أكثر من هذا ، فقد يكون محالا من ناحية عملية أن تميز بين الشك وبين السلب الحقيقى . فإذا رفضت ألا أكون سفاكا للدماء ، لأنى أشك فى أنه ليس قتلا مشروعًا ومبررًا فإنى مغر بالجريمة وشريك فى ارتكابها . وإذا رفضت أن أفرغ الماء من السفينة حينما أتى إليها وهى فى اليم لأنى أشك فى ثمرة ذلك المجهود ، فإنى بذلك عامل من عوامل إغراقها ، وإذا كنت على حافة جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة فإنى متجاهل ما أنا فيه من مخاطر ، وكل من يلزم نفسه بألا يكون سريع الإيمان بالله وبالواجب الخلقى ، وبالحرية وبالخلود وبالاختيار ، فإنه لايمكن تمييزه عمن ينكرها حقًّا ، والشك فى المسائل الأخلاقية صنو لإنكارها ، وكل مالا يشهد لشىء فإنه ولابد شاهد لضده ، وسواء كنا منغمسين أم

(١٩) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٩ .

(٢٠) مقدمة لكل ميتافيزقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا ص ٢١٨ .

(٢١) مقال فى المعرفة ص ١٣ .

(٢٢) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٩ .

مبتعدين ، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته ، فإنا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو ذاك) [٢٧]

ويقول : (لابد لنا من العمل ، وليس لنا الخيار إلا فى نوع النتائج أو مقدارها) [٢٤]

واخيرًا :

فإن الضرورة العملية هى التى أوقفت سريان الشك النظرى إلى إيمان الشخص بوجود ذاته – فى غير اللحظة الراهنة ، ومن ثم رجعت به إلى إثبات وجود العالم الخارجى بنفس طريقة الاستدلال التى تم بها إثبات وجود ذاته فى غير اللحظة الراهنة [٢٥]

ونضيف إلى ذلك أنها ترجع به أيضًا – على نفس المنهج – إلى الإقرار بوجود الله : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) صدق الله العظيم »

الضرورة العملية فى مجال العلم التجريبى :

يقول برترند راسل :

(إن المبادئ العامة اللازمة لتدعيم الاستدلالات العلمية غير قابلة للبرهان بأى معنى مألوف .

وهناك تطور تدريجى من « التوقع الحيوانى » إلى أرقى قوانين الفيزياء الكمية ..

إذ تقع للحيوان فى خبرته – على سبيل المثال – رائحة بعينها فيتوقع أن يكون الطعام صالحًا للأكل ، فإذا كان من المعتاد أن يخطئ فى توقعه كان لابد أن يموت ..

ويؤدى التطور والتكيف بالبيئة إلى أن تكون التوقعات فى أغلب الأحوال صائبة أكثر منها خاطئة ، بالرغم من أن التوقعات تتجاوز نطاق كل مايمكن البرهنة عليه منطقيًّا)

قد تكون هذه من الناحية المنطقية كما يقول رسل :

(حجة واهية إذا اتخذناها ضد الشك الديكارتى) لكن نزولا منه ومنا على حكم الضرورة العملية يردف ذلك بقوله :

---

(٢٣) العقل والدين ص ٧٩ .

(٢٤) العقل والدين ص ٩٨ .

(٢٥) انظر كتاب فلسفتى .. لبرتراندرسل ص ٢٣٨.

(اعتقد أن من غير الممكن أن ننتقل خطوة واحدة إذا نحن بدأنا من الشك فعلينا إذن أن نبدأ من تسليم عريض بكل مايبدو أنه معرفة ، أيًا ما كان ، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه) .

ثم يقول : (ولنلاحظ أنه لكى تؤدى المسلمات التى نحن بصددها وظيفتها ليس من الضرورى أن تكون يقينية .. فهى من هذه الناحية تختلف اختلافًا بالغ العمق عن ذلك النوع من المبادئ ، التى كان يسعى إليها الفلاسفة المثاليون ، لأن أنصار هذه المبادئ قد زعموا أنها تتصف بدرجة من اليقين أكبر من الدرجة التى تتصف بها معظم المعرفة التجريبية) [٢٦] ثم يذكر رسل مسلماته « خمس مسلمات » ذكرناها فى « الإيمان الأولى » [٢٧]

والضرورة العملية هى التى ترغمنا على التسليم بما يقع فى خبرتنا مباشرة فبالرغم من أن البراهين العلمية تبين لنا ، كما يقول برتراندرسل : (أن مايقع فى خبرتنا مباشرة لايمكن أن يكون هو الشيء الخارجي الذى تتناوله الفيزياء بالدراسة ، فإن مايقع فى خبرتنا مباشرة هو — مع ذلك — الشيء ، الوحيد الذى يبرر لنا أن نؤمن بعالم الفيزياء) [٢٨] .

إن الضرورة العملية هى التى جعلت علماء الذرة يقررون وجودها .

فهى كما يقول فريتز هايتزنبرج لا وجود لها كأشياء مادية بسيطة (إلا أن تقدم مفهوم الذرة يمكننا من الصياغة السهلة للقوانين التى تحكم كل المعطيات الفيزيقية والكيميائية) [٢٩]

ويقول الدكتور جون كيمنى (نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة لا لأننا رأيناها ولو بشكل غير مباشر ، ولكن لأن افتراض وجودها يشكل أسهل فرضيه يمكن لها تعليل الوقائع المباشرة) [٣٠] .

ويقول أيضا عن تسليم العلم الفيزيقى بمفاهيم مجردة : (إن تبرير الوجود لكل من هذه المفاهيم يكمن فى فائدتها لتشكيل النظريات البسيطة) [٣١]

---

(٢٦) فلسفتى ص ٢٤٥ — ٢٤٧ .
(٢٧) انظر مبحث عقائد العلم ص .
(٢٨) فلسفتى كيف تطورت ص ١٢٦ .
(٢٩) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥٦ ، ٥٧ .
(٣٠) الفيلسوف والعلم ص ١٤٧ .
(٣١) المصدر السابق ص ٢١٠ .

والضرورة العلمية هى التى تجعل العلم التجريبى يتمسك بالقوانين الإحصائية بالرغم من يقينه بأن الأفراد لايخضعون لما يخضع له المجموع ، يقول هرمان راندال : (إن مثل هذه القواعد الإحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنين ، تحت شروط الملاحظة ، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد ، وهى – أى القوانين الإحصائية – تحقق فائدتها من الناحية العملية) .

والضرورة العملية هى التى جعلت العلم يأخذ بتفسيرين متعارضين لظاهرة الضوء لأن كلا منهما يثبت صحته فى مجال من مجالات الظاهرة .

والضرورة العملية هى التى تلجئنا إلى الأخذ بنتائج الفيزياء الحديثة على وجه العموم ، يقول برتراندرسل : (أصبح ماتقوله الفيزياء الحديثة مختلطا كل الاختلاط غير أنا مضطرون إلى تصديق ماتقوله والا جلبنا على أنفسنا الهلاك) [٣٢]

إن الضرورة العملية هى التى دعت إلى افتراض قانون بقاء الطاقة ، يقول الدكتور هرمان راندال عن هذا القانون وبعض القوانين الأخرى : (إنما هى افتراضات .. ولكنها ضرورية للعلم) [٣٣] .

والضرورة العملية هى التى جعلت برتراندرسل (يؤمن) بما يسميه « الأحداث » كنسيج محايد للعقل والمادة يقول : (إذ لو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التى يمكن بها تبرير اعتقادنا فى وجود الموضوعات الفيزيقية واستمرارها ، كما تنهار أيضًا إمكانية تبرير الفيزياء) [٣٤]

ويسلم فتجنشتين بما يسميه « الأشياء » باعتبار أن هذا التسليم ضرورة عملية يقصد بها إنقاذ هيكل القضايا من الوقوع فى حلقة مفرغة . ونفقد من ثم مايبرر الحكم بصدق قضية ، أو كذبها [٣٥] .

ويقول الدكتور ليونيل روبى :

(إن خطأ التعميم لايلزمنا بأن نلوذ فى خطأ مضاد له ألا وهو رفض التعميم كلية . إن التعميمات خطيرة ولكن لابد من التعميم .

---

(٣٢) فلسفتى كيف تطورت ص ١٠ .

(٣٣) تكوين العقل الحديث جـ٢ ص ١٢٧ .

(٣٤) فلسفة برتراندرسل للدكتور محمد مهران ص٩٩ – ١٠٣ .

(٣٥) لودفيج فتجنشتين للدكتور عزمى إسلام ص ١٣٠ .

لأن التعميات موجهات لاغنى عنها .

فليس ثمة فائدة تعود على معرفتى أن المادة تجمد فى درجة ٢٢ فهرنهيت بالأمس إلا إذا استخدمت هذه المعرفة كتحذير يترتب عليه أن أضع جهاز مقاومة التجمد فى دفاية سيارتى قبل حلول الشتاء) [٣٦]

ويقول الدكتور جون كيمنى :

(إن العالم يبحث عن قوانين الطبيعة ، لأن بحثه يكون عقيما لو لم تكن ثمة قوانين طبيعية إذن فالاعتراض الأساسى فى العلم برمته ، هو أن هذه القوانين موجود بالفعل) [٣٧]

ويقول (إنه قد لايمكن لنا أن نسوغ فرضية معينة إلا أن علينا أن نؤمن بفرضية على شاكلتها إذا أردنا للحياة أن تغدو ممكنة .) [٣٨] .

ويقول الأستاذ ليونيل روبى :

(ثمة اعتبارات عملية تضطر العلماء اضطرارًا إلى الاكتفاء بما هو دون مجموعة الشروط التى تمثل السبب) [٣٩]

ويقول هانزريشنباخ :

(يجمع العلم التجريبى بين المنهج الرياضى ، ومنهج الملاحظة ، ونتائجه لاتعد ذات يقين مطلق ، بل ذات درجة عالية من الاحتمال .

ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الاغراض العملية بقدر كاف) [٤٠]

ويقول الدكتور هـ . مترام :

(إن العلم كله قائم على نتائج ملاحظة الحواس الخمس أو الست ..

ومع أنه لم يقم لدينا الدليل لاعتقادنا بأن هذه المادة العلمية ترقى كثيرا عن مجرد مسوخ مشوهة من الحقيقة ....

فإن هذا النسيج العجيب أعطانا حين استخدم فى مجالات التطبيق العلمى : العقاقير

---

(٣٦) فن الإقناع ص ٣٧٩ .

(٣٧) الفيلسوف والعلم ص ٦٦ .

(٣٨) السابق ص ١٨٣ .

(٣٩) فن الإقناع ص ٣٥٤ .

(٤٠) نشأة الفلسفة العلمية ص ٣٨ ، ٣٩ .

القاضية على الأمراض والمفرقعات الشديدة الانفجار ، والطيران فى أجواز الفضاء ، والتخاطب عبر البحار) [٤١]

وقياسًا على مجال الفيزياء :

يقول الدكتور ليكونت دى نوى (إن الفيزيائيين يؤكدون لنا أنه بدون هذه الصغيرات تصبح الأشياء المادية والقوى التى نستعملها غير متماسكة ولايمكن فهمها .

وكذلك فإن الكون الحى المنظم يغدو غير مفهوم بدون قبول فرضية وجود الله) [٤٢]

وبعد :

إنه إذا كان القول بالأحداث عند رسل كنسيج محايد للعقل والمادة ضرورة عملية . [٤٣]

وإذا كان القول بالأشياء عند فتجنشتين ضرورة منطقية عملية أيضا [٤٥]

فإنه يصبح السير وراء الضرورة العملية لازمًا إذا قادتنا هذه الضروة خطوة أخرى بعد التسليم بالأحداث أو بالأشياء أو بالقوانين .

أى إذا قادتنا إلى علة هذه الأحداث ، والأشياء والقوانين .

العلة التى لاتحتاج لعلة وراءها .

أى إلى الاستدلال على وجود الله .

وهنا يحق لنا أن نعلن أن الضرورة هى الطريق إلى معرفة الله .

الضرورة العملية فى مجال الاعتقاد الدينى :

إن الضرورة العملية هى التى تتجاوز الشك فى طريق الوصول إلى معرفة الله .

قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية فى الفلسفة ..

بعد أن يتحدث أحد مؤرخى الفلسفة عن مذهب الشك عند سكتوس أمبريكوس آخر الشكاك اليونانيين وعن مقدماته العامة يقول :

(٤١) الأساس الجسمانى للشخصية للدكتور هـ مترام ص ١٨١ .

(٤٢) مصير البشرية ص ١٣٧ .

(٤٣) فلسفة برتراند رسل ص ٩٩ .

(٤٤) فلسفة فتجنشتين ص ١٣٠ .

(٤٥) الفيلسوف والعلم ص ١٨٨ ، والعلم والظواهر الخارقة ص ١٧ .

(إذا أخذنا بهذه المقدمة العامة لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذى سيتخذه سكتوس إزاء الله . والواقع أن موقفه لاينفى الدين ولاينفى الألوهية ، ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية . وفى مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله ، وأن يشترك فى العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ، وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيمانى من المحدثين – أمثال شارون وهوبت – الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الإيمان العملى بالله) (٤٦)

وها هو بسكال – الفيلسوف الفرنسى المتوفى ١٦٦٢م – يقرر أن الإنسان – إن كان لايستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته – (لايستطيع الاستسلام للشك لأنه عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الحميمة : كالخلود الإنسانى ، والخير الأسمى ، والعلاقة بين الروح والجسد ، إذ لا وجود لأى اتفاق بين المدارس الفلسفية) (٤٧)

يقول بسكال (إن خلود النفس من الأهمية بحيث لايظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعوره) .

ويقول : (فلنذكر الملحد بالموت والأبدية .

ماذا لديه من القول عنهما ؟ هل يقول : إنه لايبالى ؟ أليس منتهى الحماقة ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور ألا تثيرنا المسألة الكبرى التى يتوقف عليها النعيم الأبدى أو الشقاء الأبدى ؟

هل يقول : إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم ؟

فليكن ، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقًّا ؟

لنفرض أن الغموض متساو من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه ؟ يبقى أن الاختيار بينهما واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو فى الحقيقة اختيار للنفى من حيث أننا نحيا كما لو لم يكن الله موجودًا ، ولم تكن النفس خالدة ، وهو اختيار الجهة الأشد خطرًا من حيث أنه استهداف للعذاب الأبدى) (٤٨)

ويرى وليم جيمس أنه :

---

(٤٦) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كولينز ص٥٣ ط ١٩٧٣ م .

(٤٧) المصدر السابق ص ٧٦٤ .

(٤٨) أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ ، ٩٣ . والله فى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ٤٧٠ .

إذا كان الملحد يخشى الوقوع فى « اعتقاد » لم يقم عليه دليل يقينى قطعى ..

فإن عليه أن يخشى أمرًا أشد بطشًا وأشد تنكيلا : هو الوقوع فى عصيان إله لم يقم على نفيه دليل يقينى قطعى [٤٩]

ويقول وليم جيمس :

(إن أعاظم رجال المذهب التجريبى منا ليسوا تجريبيين إلا من ناحية نظرية فحسب . فإذا ماتركوا لغرائزهم وطبائعهم فإنهم يعتقدون ويتيقنون كما يفعل البابا نفسه) [٥٠]

ويقول وليم جيمس :

(وأما المذهب المادى ، ومذهب الشك فلا يمكن أن يجوزا قبولا عامًا .. لأنهما يحلان المشكلة حلا لا تقبلة الدائرة العملية من طبائعنا ، ولا تستريح إليه طبائعنا الإرادية وقوانا الفعالة ، وهى التى تقف دائما منتظرة بفارغ الصبر.. وتنادى قائلة « ماذا أفعل » ؟

فتجيب اللا أدرية قائلة « لا أدرى » .

ويقول المذهب المادى « تجاوبى مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض » ياله من فشل وخيبة .

إنها إجابة تؤدى إلى فقدان العملية العقلية حرارتها . وبذا يعجز الوسط — يقصد الإدراك — عن أن يشغل الطرف — يقصد رد الفعل العملى — وتنحل الدائرة قبل وصولها إلى الهدف وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لها تفرغ فيه قواها .

وتكون النتيجة إما هزال ومرض وموت ، وإما أن تبقى الالة العقلية كلها فى شبه نوع من الحمى ، بسبب التشنجات المقهورة ، والإثارات المكبوتة حتى يأتى حل مناسب يوجد منفذًا عاديًا لتلك التيارات النفسية المكبوتة .

ومذهب التألية هو أقرب الحلول إلى العقل ، وإلى الناحية العملية ، فليس هناك من طبائعنا وقوانا الفعالة مالا يتأثر به أو يخضع له ، وليس هناك انفعال لايثار طبيعيًا — بحسب أصله — عنه) [٥١]

---

(٤٩) أنظر الدين والعقل ص ٢٠ ، ٢١ ، ويمكن هنا الاستشهاد بالآيات التى توضح لنا أن الله هو الأحق بأن نخشاه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

(٥٠) العقل والدين ص ١٦ .

(٥١) العقل والدين ص ٩٤ — ٩٥ .

ويقول وليم جيمس :

(ليس برهان باسكال بالضعيف أو عديم الجدوى ولكنه برهان مفحم) [٥٢]

ويقول الدكتور محمود حب الله بعد أن يعرض نصا لوليم جيمس فى إرادة الاعتقاد :

(فالحياد التام أو الشك فى كل الأمور الحيوية ، ومنها العقائد الدينية محال من ناحية عملية . فالعقيدة الدينية ضرورة عملية وضرورة نفسية للفرد والجماعة) .

والمنهج العملى فى التجربة الدينية عند وليم جيمس يؤدى إلى تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج ، فالخلاف بين المادية والروحية قد يمتنع على الحل عند مايدور حول الماضى : المادة قديمة أم مخلوقة ؟ أما بالنظر إلى المستقبل فإن الأمر يصبح هامًّا وخطيرًا ، والمادية هنا لاتكفل لنا منافعنا العليا ، فى حين أن الإيمان بالله يحقق افضلية عملية كبرى ، إذ يؤدى إلى ان تنجينا صلتنا بالله عند هلاك العالم [٥٣]

يقول إميل بوترو :

(نشأت فى وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران فى طريقين متوازيين [٥٤]

ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الإنسانى ، وإذا قابلنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق مايسر الجمع بينهما فى فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل .

وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذى يتفرع عنه العلم والدين وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما .

وتسمح هذه الفلسفة بتصور العلاقة بين الدين والعلم ، بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة النظرية .

فالعلم يقدم للإنسان وسائل للفعل الخارجى ، فيتمكن بذلك من أن يترجم إرادته إلى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادى .

ولكن من الطبيعى أن يتساءل النشاط الإنسانى – وقد وهب هذه القوة – عن مبدئه وغايته . وهو بهذا السؤال إنما يفتح باب الميدان الدينى ، فالدين هو الحكمة السامية التى تعين

---

(٥٢) المصدر السابق ص ١٣ .

(٥٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٠١ ، ووليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٣٩ .

(٥٤) لافى طريق مشترك كما يرى أصحاب الجمع بين العلم والدين ، ولا فى طريقين متضادين كما يرى القائلون بالتناقض بينهما

للإنسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلبًا فعالا مثمرًا) (٥٥)

وإذا كانت فلسفة الفعل هذه تبدو غامضة فيما تقصده بالفعل أو بالنشاط (٥٦) فإننا نتفادى هذا الغموض فيما نقدمه مما سميناه « الضرورة العملية » .

الضرورة العملية فى الإسلام :

والضرورة التى نتحدث عنها فى « الضرورة العملية » ليست من باب (ماحمل عليه الشىء وأكره وجبر عليه ، ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك جهده ، ، لم يجد منه انفكاكًا ولا إلى الخروج عنه سبيلا) (٥٧)

ولكن المقصود بها مايقف عند حد (الإلجاء الذى لايخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادرا وباختياره متعلقا) (٥٨)

إننا فى الضرورة العملية نجد أنفسنا فى موقف يدفعنا دفعا لاقبل لنا بتجاهله إلى ممارسة حياتنا والتصرف فى أمورنا .. على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى :

العقلية .

والحسية .

والوجدانية .

وإذا كان لنا أن نشك فى قدرة هذه القوى وإمكاناتها ، فإننا نجد المنطلق ثابتا فى الضرورة العملية .

وإذن فالضرورة العملية لاتستند إلى قوة من هذه القوى ، فإن هذه القوى تتهاوى أمام النقد ، فى حين تقف هى شامخة لترد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه الضرورة ، أو بما ينبنى عليها من الأمور العملية .

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان ، لذلك كان لابد لها من شروط أو قيود

---

(٥٥) العلم والدين ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٥٦) انظر ذلك فى العلم والدين لاميل برترو ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ فى ملاحظاته النقدية على « فلسفة الفعل » .

(٥٧) انظر اللمع للأشعرى ص ٧٥ .

(٥٨) انظر : « النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ٣١٧ .

تجعل منها نوعًا خاصًا بالإنسان ، هو الذى نقصده هنا :

ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان .

بمعنى : ألا تتناقض مع قواه .

العقلية .

والوجدانية .

والحسية .

وإذا كانت هذه الشروط أو القيود هى التى ترفع مانقصده بالضرورة العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية ، إلى مستوى الضرورة العملية الإنسانية ، فإنها فى نفس الوقت هى مايقعد بها عن حمق التحليق فى مستويات من العلم أو العمل .. تكون فوق الطاقة البشرية ، وهو ماتقع فيه الفلسفة القينية التى لاتكتفى بغير المعرفة المطلقة ، ومن هنا تناقضت هذه الفلسفة مع الإنسان ، لأنها تناقضت مع عقله لأنها مطلقة ، وعقل الإنسان محدود .

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لاتُسأل عنه الضرورة العملية .

كذلك فإن اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لاتعطيه الضرورة العملية .

إن قيمة الضرورة العملية فى أنها بالرغم من أن اليقين لاينبع منها ، فهى ضرورية .

وهى ملزمة .

وهى ملجئة .

والمنهج الذى يقف على أرض الضرورة العملية لايرد عليه نقص اليقين ، لأنه من ناحية البداية ، يأخذ بالظن بمعناه الاصطلاحى [٥٩]

والضرورة العملية هى الأمارة الكبرى لترجيح أحد الطرفين .

إن الضرورة العملية تعنى أن طلب اليقين فى البداية مضاد لها ، لأن المقصود منها :

« إلجاء الموقف الحيوى للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما »

وهذا الإلجاء لا يتوقف على أمر خارج عنه ، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على محاولات الوصول إلى اليقين .

وهذا المنهج من ناحية النهاية :

---

(٥٩) انظر هذه الكتاب ص ١٩٢ .

لايقفل الطريق إلى اليقين . إنه إذ يبدأ من الظن ، يترك المقام مفتوحا لاحتمالات الوصول إلى اليقين فى النهاية .

وكذلك فعل المنهج الإسلامى .

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعا موقف الإقرار ..

إنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم) .

فإن الاسلام — فى مشكلة المعرفة — يدعو الناس جميعا إلى كلمة سواء بينهم أيضًا :

تلك هى الضرورة العملية .

وعلى قمة هذه الضرورة العملية تأتى « مواجهة الإنسان لما بعد الموت »

هذه هى المسألة التى أعتقد أن الإسلام وضعها كمدخل إلى معرفة الله ، ثم بعد ذلك إلى المعارف الأخرى .

والإنسان يتعرض لهذه الضرورة بمواجهة الإنذار الذى استهل به الرسول ﷺ دعوته .

الإنذار

نزل قوله تعالى :

(يا أيها المدثر ، قم فأنذر)

متضمنا تحديد نقطة البداية فى الدعوة إلى الإسلام وهى « الإنذار » يقول المفسرون :

(اختلف فى أول مانزل من القرآن اختلافا طويلا . وتحقيق المعتمد منه وطريق الجمع بين الأحاديث المتناقضة فيه أن أول مانزل على الإطلاق : (اقرأ باسم ربك) إلى قوله تعالى : (مالم يعلم) وأول مانزل بعد فترة الوحى : (يا أيها المدثر) إلى : (والرجز فاهجر) .

وفى أبى السعود روى عن جابر رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه قال : كنت على جبل حراء فنوديت يامحمد : إنك رسول الله فنظرت عن يمينى ويسارى فلم أر شيئًا . فنظرت فوقى فإذا به قاعد على عرش بين السماء والأرض — يعنى الملك — فرعبت ، ورجعت إلى خديجة فقلت دثرونى فنزل جبريل بقوله (يا أيها المدثر) [٦٠] وذكر الإمام مسلم مثله فى باب بدء الوحى ، عن جابر أيضًا .

(٦٠) انظر حاشية الجمل على تفسير الجلالين فى تفسير قوله تعالى : (يا أيها المدثر) .

وما نذهب إليه هنا من كون الإنذار هو البداية المنهجية فى الدعوة إلى الإسلام لا يتوقف على كون هذه الآية قد نزلت قبل قوله تعالى : (اقرأ باسم ربك) ذلك لأنه مع التسليم بأن أول سورة العلق هو أول مانزل من القرآن ، وأن قوله تعالى : (يأيها المدثر) نزل تاليًا لها فإن ما جاء فى أول المدثر هو الذى يمثل بداية الدعوة العامة ، أما أول سورة العلق فلم يتعلق بتوجيه الدعوة وإنما هو خطاب متعلق بالرسول . وتوجيه الدعوة جاء متضمنًا نقطة البداية فيه فى قوله تعالى :

(يا أيها المدثر . قم فأنذر) .

وإذا كانت الآيات الأولى من هذه السورة تبين الإنذار كنقطة البداية فى الدعوة ، فإن وصف الرسول بالنذير فى آيات كثيرة من القرآن الكريم ، يلقى الضوء على كون « الإنذار » هو الناحية المنهجية فى أساس الدعوة وركيزتها .

لقد جاء إسناد هذه المادة « أنذر » إلى الرسول ﷺ كتحديد لمهمته فى الدعوة بصيغ مختلفة ، على النحو التالى :

(أنذَر) ١	(أنذرتكم) ٢	(أنذرتهم) ٢
(أنذرناكم) ١	(أنذَرهم) ١	(أنذِركم) ٢
(تنذر) ١٠	(تنذرهم) ٢	(ينذر) ٥
(لينذركم) ٢	(وينذروكم) ٢	(أنذِر) ٦
(أنذِرهم) ٢	(أَنذِروا) ١	(أُنذِروا) ٢
(لينذروا) ١	(ينذرون) ١	(نذير) ٣١
(نذيرا) ١٢	(النذر) ٨	(نذر) ٦
(منذر) ٥	(منذرون) ١	(منذِرين) ٩
(منذَرين) ٥		

فهذه جملتها مائة وعشرون ، كلها تدور حول قيام الرسول بمهمة الإنذار

ومع أن التبشير يقترن بالإنذار فى تحديد مهمة الرسول فى الدعوة فإننا نجد أن هذه المادة « بشر » لم تأت فى القرآن على هذا النحو إلا ثلاثا وخمسين مرة ، منها ما كان فى معنى الإنذار وهو ثمانى مرات ، من نحو قوله تعالى : (فبشرهم بعذاب أليم) . فيكون ما تمحض لمعنى البشارة من هذه المادة خمسا وأربعين آية ، وما تمحض للإنذار مائة وثمانية وعشرين ،

ولاشك أن هذا كله دلالته فى إيضاح جوهرية الإنذار من حيث منهجية الدعوة إلى الدخول فى الإسلام .

فإذا انتقلنا إلى الحديث النبوى نجد من الصحيح مارواه الشيخان بسندهما عن رسول الله ﷺ قال : (مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قومًا فقال : ياقوم إنى رأيت الجيش بعينى فأنا النذير العريان فالنجاء النجاء ، فأطاعته طائفة فأدلجوا على مهلهم فنجوا وكذبته طائفة فصبحهم الجيش فاجتاحهم) (٦١)

فإذا انتقلنا إلى وقائع السيرة نجد من الصحيح ما يأتى :

روى الشيخان عن أبى هريرة والبلاذرى عن ابن عباس ، ومسلم عن قبيصة ابن المخارق رضى الله عنهم : « أن رسول الله ﷺ لما أنزل عليه « وأنذر عشيرتك الأقربين » ، وكان قد مكث يدعو سرًا أربع سنين – قام على الصفا فعلا أعلاها حجرًا ثم نادى :

ياصباحاه .

فقالوا : من هذا ؟

وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ماهو :

فجاء أبو لهب ، وقريش فاجتمعوا إليه فقال رسول الله ﷺ : إن اخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدق ؟

قالوا : ماجربنا عليك كذبًا .

فقال : يامعشر قريش انقذوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئًا ..

يابنى عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا .

يابنى كعب بن لؤى انقذوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من الله شيئا .

يا عباس عم رسول الله ﷺ انقذ نفسك من النار ، فإنى لا أغنى عنك من الله شيئًا .

ياصفية عمة محمد ، ويافاطمة بنت محمد أنقذا انفسكما من النار فإنى لا أملك لكما من الله شيئا . غير أن لكما رحمًا سأبلها ببلالها ، إنى لكم نذير بين يدى عذاب شديد » .

ثم قال رسول الله ﷺ :

« يابنى عبدالمطلب إنى والله ما أعلم شابًا من العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم به ، إنى قد جئتكم بأمر الدنيا والآخرة » .

---

(٦١) رواه البخارى بسنده عن أبى هريرة فى كتاب أحاديث الأنبياء .

وفى رواية أخرى للبلاذرى أنه كان مما قاله الرسول ﷺ لقومه حين جمعهم :

« إن الرائد لا يكذب أهله ، والله لو كذبت الناس جميعا ماكذبتكم ، ولوغررت الناس ماغررتكم ، والله الذى لا إله إلا هو إنى لرسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة ، والله لتموتن كما تنامون ، ولتبعثن كما تستيقظون ولتحاسبن بما تعملون ، ولتجزون بالإحسان إحسانًا وبالسوء سوءًا ، وإنها للجنة أبداً أو النار أبدًا وإنكم لأول من أنذر .

ومثلى ومثلكم ، كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه » [٦٢] .

والنار التى ينذر بها الناس على هذا النحو تبدو وكأنها حادث كونى عام يتعرض له البشر ، وغيرهم . هذا مايشير إليه أسلوب الإعلان الإنذارى الذى أعلنه الرسول ﷺ فى أول الدعوة والذى قدمناه آنفا .

وهو ماتؤكده آيات القرآن بعد ذلك كقوله تعالى :

(فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة) ٢٤ من سورة البقرة .

وقوله تعالى : (قو أنفسكم وأهليكم نارًا وقودها الناس والحجارة) ٦ من سورة التحريم

وفى اعتقادى أن حادث الفيضان ، وإنذار سيدنا نوح عليه السلام به ، نموذج دنيوى مصغر لحادث النار فى الآخرة والإنذار بها فى الدنيا . ذلك لأن الفيضان جاء ليتعرض له الناس جميعًا وغيرهم من الكائنات .

وليس أدل على ذلك من الربط الوثيق الذى جاء بينهما فى القرآن الكريم إذ يقول سبحانه وتعالى (إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعيه . فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة . فيومئذ وقعت الواقعة) .

١١/١٥ من سورة الحاقة .

وتأمل ماجاء فى هذه الآيات :

أولا : من الربط بين الموضوعين بالفاء .

ثانيا : من كون الخطاب فى حادث الطوفان موجهًا للإنسانية كلها .

ثالثا : من تعقيب على حادث الطوفان بقوله تعالى : (لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن

---

(٦٢) أنظر سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد للإمام محمد بن يوسف الصالحى الشامى جـ٢ ص ٤٣١ — ٤٣٤ ط ١٩٧٤ م

واعية) وهو تعقيب موجه للناس جميعا .

وهذا الحادث الكونى العام ينجو منه الإنسان المسلم برحمة الله ، أولا من حيث هو إنسان حى حساس يتعذب بهذا الحدث ، ويعدله سبحانه وتعالى ، ثانيًا بوصفه – أى الإنسان – مسلمًا مستجيبًا لنداء ربه . أما الكافر فلا وسيله لنجاته من هذا الحدث الشامل العام الذى يتعرض له الناس وغيرهم من الكائنات ، لأنه قطع صلته بالله الذى بيده وحده النجاة .

(نسوا الله فنسيهم) ٦٧ من سورة التوبة

(فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) ٥١ من سورة الأعراف

(وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا) ٣٤ من سورة الجاثية

(لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) ٢٦ من سورة ص

ومن هنا كانت هذه النار – مع كونها حدثًا كونيًا عامًا – قد (أعدت للكافرين) ٢٤ من سورة البقرة

لأن المسلمين ينجون منها باستجابتهم للإنذار الذى جاء عنها . والكافرون هم الذين يقعون فيها لغفلتهم عن هذا الإنذار . .

ومما يؤيد كون النار حادثًا عامًّا ، والنجاة استثناء للاجئين إلى الله ، قوله تعالى : (قل مايعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزامًا)

الآية الأخيرة من سورة الفرقان

هذا هو منطق الإنذار باليوم الآخر ، وهو ما واجه به الرسول ﷺ قومه .

ومن هنا كانت أولية الإنذار باليوم الآخر فى منهج الدخول فى الإسلام .

ليس من شك فى أن اليوم الآخر من حيث هو قضية من قضايا الإيمان ، لا يأتى أولا ، وإنما يسبقه الإيمان بالله ، والرسول .

وإنما الأولية التى نقصدها أولية منهجية .

إن المنهج الكلامى المعتاد مع تسليمه بأولية الإيمان بالله ، بالنسبة لسائر القضايا الأخرى يضع فى مقدمة المنهج اعتقاد أن العالم حادث .

ذلك لأن الكلام عن أولية منهجية لا يعنى أولية من حيث الرتبة والموضوع .

والذى حدث بالفعل أن الإنذار باليوم الآخر كانت له أولية منهجية فى المنهج الشرعى للدخول فى الإسلام .

كان هذا الإنذار على الوجه الذى ذكرناه ، قويًّا ، واضحًا شديد التركيز على التخويف من عذاب منتظر ، واضعًا ذلك فى صورة من التشبيه بما يحدث فى الدنيا ، لايمكن تجاهلها مهما تكن عقيدة السامع أو اتجاهاته . العقلية أو العقدية .

« إن اخبرتكم أن خيلا بالوادى تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدق »

« مثلى ، ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله ، فخشى أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه » .

وفى اعتقادى أن ابتداء الدعوة إلى الدخول فى الاسلام بالإنذار بعذاب الآخرة لم يكن مصدره أن المشكلة الأولى ، وهى مشكلة الأولوهية قد انتهى بحثها ، أو أنها ليست واردة بإطلاق .

ربما قيل إن موضوع وجود الله لم يكن يمثل المشكلة الأولى .

لكن ما الرأى فى مشكلة التوحيد ؟

لماذا تقدم الإنذار بالعذاب الأخروى عليها منهجيًّا ؟

أو على أقل تقدير : لماذا صحب الإنذار طرح مشكلة الألوهية على هذا النحو القوى الرهيب ؟

لماذا لم تنقض فترة كافية فى الجدل حول مشكلة الألوهية ، ولم تعقد المجادلات والمناظرات والمباحثات لفترة طويلة ، قبل الإقدام على طرح هذا الإنذار الخطيره ؟

ربما يقول قائل :

إن هذا إنما كان بحكم شخصية الرسول ﷺ ، أو بحكم بيئته ،

وقائل هذا يعنى بذلك الأمية الغالبة على البيئة ، التى تمنع من الترسل الجدلى ، والنظر التجريدى ، وربما يعنى المزاج العملى الذى اتصف به العرب آنذاك ، قاصدًا أن هذا الاتجاه العملى لم يكن إلا فصلا أول من فصول الدعوة الاسلامية ، قضت به ضرورة البيئة – وليس أمرًا ذاتيًّا للدعوة الإسلامية – تأتى من بعده فصول وفصول تتطور بتطور الأفراد والجماعات

تسمح بأن تحل التأملات التجريدية والمجادلات الكلامية محل هذا الاتجاه « الإنذارى » فى منهجية الدعوة الإسلامية .

وأرد على هذا بأن أقول :

أولا : إن حدود شخصية الرسول ﷺ وملامحها ، هى فى الوقت نفسه حدود الرسالة الإسلامية وملامحها ، إذا أردنا أن نأخذ هذه الرسالة من زاوية التطبيق . وفى هذا يأتى قوله تعالى : (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، وذكر الله كثيرًا) **٢١ من سورة الأحزاب**

ويأتى قوله تعالى : (والنجم إذا هوى . ماضل صاحبكم وماغوى . وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى) . **١ — ٤ من سورة النجم**

ويأتى — فى عبارة موجزة قاطعة — قول السيدة عائشة رضى الله عنها : « كان خلقه القرآن » .

ذكره السيوطى فى الصغير عن أحمد فى مسنده ، وعن مسلم ، وأبى داود ورمز له بالصحة .

وإذن فعندما نتحدث عن شخصية الرسول ﷺ ، أو عن معلم من معالمها ، فإن حديثنا فى الوقت نفسه عن الرسالة الإسلامية فى واقع الحياة

ثانيًا : إن ما كان من طبيعة المجتمع العربى الخاص وكان له أثر فى تكوين شخصية الرسول ﷺ أو تحديد معلم من معالمها ، فإنه يجب النظر إليه على أنه لم يكن قيدًا على هذه الشخصية ، مفروضًا عليها من خارج الرسالة الإسلامية ، أو ضد طبيعتها ، وإنما هو أمر وارد فى طبيعة هذه الرسالة ، مقصود فى تشكيلها وإبلاغها للناس ، ضرورة أن هذه الرسالة من الله سبحانه الذى لاتحد إرادته الحدود البشرية أو الاجتماعية أو البيئية .

وكما أن شخصية الرسول ﷺ الخاصة لم تكن قيدًا على الرسالة وإنما اتسعت لها بجميع أبعادها وأغوارها و « فصلت » الشخصية على « مقاس » الرسالة .. مع الاعتذار عن هذا التعبير — فكذلك لم تكن البيئة الاجتماعية قيدًا على الرسالة — وإنما اختيرت — أى البيئة — بما لها من أبعاد وأغوار وملامح من بين البيئات العديدة الممتدة ، على مدى التاريخ كله ، والأرض كلها ليكون ما يظهر منها من خلال شخصية الرسول ﷺ وعاء متسعًا لأبعاد الرسالة وأغوارها منطبقًا عليها وافيا بها .

و(الله أعلم حيث يجعل رسالته) .

إنه سبحانه القادر على اختيار الشخص المناسب تمامًا لرسالته ، وعلى اختيار البيئة المناسبة ، هو القادر على تهيئة كل من هذين ، على امتداد الزمان وامتداد المكان ، فإذا وجدنا اختيارًا منه سبحانه لشخص ، واختيارًا منه سبحانه لبيئة ، فهذا يعني أن الحدود الشخصية لهذا الشخص لم تكن قيدًا على الرسالة وإنما تجسيدًا لها ، ويعني أن الحدود الذاتية لتلك البيئة – من خلال « مصفاة » الشخص المرسل – لم تكن قيدًا على هذه الرسالة وإنما كانت وعاء لها .

لقد اختار الله هذا الرسول ، وهذه البيئة لالتكون قيدًا يحد من اكتمال الرسالة على يد الوحي ، وإنما لتكون وعاء لها ، فهي من ثم تتسع لما جاءت به الرسالة ولكل احتمالاتها ، ولو ضاقت عنها لكان في الأرض متسع لا يضيق ، لقد كان من الممكن لصاحب الرسالة – الله سبحانه – تهيئة أخرى للشخص وتهيئة أخرى للمجتمع وتهيئة أخرى للزمن ، فتلك هي الرسالة الأخيرة الخاتمة .

وإذن فإن تفسير الاتجاه إلى الإنذار باليوم الآخر كحلقة أولى في منهج الدعوة الإسلامية بأنه إنما كان بحكم الشخص ، أو بحكم البيئة هو تفسير فاسد .

إن هذا الاتجاه لايمكن تفسيره إلا على أساس كونه اتجاهًا ذاتيًا في صلب الرسالة الإسلامية ، وأى تعديل فيه ، أو إضافة إليه ، تصبح انحرافًا أو على أحسن الفروض تصبح سطحية مؤقتة ، تنشأ بحكم الضرورة ، وتزول بزوالها .

والآن ماهو تفسير هذه الحقيقة « أولية الإنذار في منهج الدعوة » على النحو الذي يتمشى مع كون هذه الأولية من ذاتيات الرسالة الإسلامية ؟

إن تفسير هذه الأولية :

يتضح عند ماندرك ما ينطوى عليه الإنذار من « الضرورة العملية » . وتوضيح ذلك عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذي أدرك هذا المعنى الذي ينطوى عليه « الإنذار بعذاب الآخرة » . إذ يقرر أن « من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة » .

ويقول : « لأن السلامة متحققة في الإيمان والخطر مأمون فيه ، والمهالك مخوفة في مخالفته » [٦٣]

---

(٦٣) إيثار الحق ص ١٨ .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى :

(قل أرأيتم أن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى شقاق بعيد) ٥٢ فصلت .

وقوله تعالى :

(وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) ٣٩ النساء

وقوله تعالى :

(أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذبًا فعليه كذبه ، وإن يك صادقًا يصبكم بعض الذى يعدكم) ٢٨ غافر

وقوله تعالى :

(وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانًا) ٨١ الأنعام

وهنا تبرز مهمة الإنذار بعذاب الآخرة ، فهى الداعية إلى تصديق الرسول فيما يأتى به ، من قضايا فى العقيدة أو فى الشريعة ، وذلك لأن تكذيبه يعرض لأعظم الأخطار ، إنه يعرض لخطر الخلود فى النار .

وهذا ما أدركه أيضا — من قبله — الإمام الغزالى إذ يبين فى كتابه ميزان العمل ، أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض ، وأن الطاعة المعصية لا عاقبة لها ، لا يخلو أن يكون واحدًا من أربعة :

إما أن يكون قاطعًا ببطلانه :

أو ظانًّا لبطلانه .

أو ظانًّا لصحته ظنًّا غالبًا ، ومجوزًا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .

أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما فى الحالة الأولى فبين .

ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول :

« وإن كنت تظن صحته ظنًّا غالبًا — يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض ، وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لها — .

ولكن بقى فى نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ، ولو على بعد ،

فعقلك أيضًا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل ، فإنك لو كنت فى جوار ملك ، وأمكنك أن تتعاطى فى واحد من محارمه مثلا عملا من الاعمال تظن ظنًا غالبًا أنه يقع منه موقع الرضا ، فيعطيك عليه خلعة ودينارًا

ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط فينكل بك ويفضحك ، ويديم عقوبتك طول عمرك .

أشار عليك عقلك بأن الصواب ألا تقتحم هذا الخطر .

فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك ، وإن أخطأت فنكاله عظيم ، يبقى معك طول عمرك ، فلبس تنى ثمرة صوابه بغائلة خطئه ،

ولذلك إذا وجدت طعامًا ، وأخبرك جماعة بأنه مسموم ، أو شخص واحد حاله دون حال نبى واحد فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ...

ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت : أنه ليس فى أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق ...

وإن كان مسمومًا ففيه الهلاك ...

فعقلك يشير عليك باجتناب الخطر ، إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى فى أمر الآخرة :

« إن كان الأمر على مازعمت تخلصنا جميعا ، إن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ » .

وقد تبين لك على القطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

ثم يتحدث عمن هو فى الحالة الرابعة وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ماقطع بصحته يبدأ معه من السعادة الدنيوية التى يحرص عليها ولا ينكرها :

(وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجلها ، يحقق هذه السعادة فى الدنيا .

(فإذن العالم العامل أحسن الناس حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا ، فإن

الدنيا ليست تصفو لأحد وليس يفى جدواها بمشاقها .

فالممعن فى اتباع الشهوات ، والمعرض عن النظر فى المعقولات ، شقى فى الدنيا باتفاق . وشقى فى الآخرة عند الفرق الثلاث إلا عند شرذمة من الحمقى لايؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم ولا يعدون فى زمرة العقلاء رأساً .

فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى فى العقل)

وفى موضع آخر ، يذكر الغزالى فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد أن الأنبياء يأتون بأوامر :

١ – ينذرون فيها مخالفيهم « بالمصير إلى النار » .

٢ – ثم لايقتصرون على مجرد الأخبار ، بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات ، ثم يقرر أنه بمجرد السماع – وقبل إمعان النظر فى المعجزات يسبق إلى عقل السامع ، بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول .

ويقول (وهذا الظن البديهى أو التجويز الضرورى ينزع الطمأنينة عن القلب ، ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والإهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لامحالة ، وأن مابعد الموت منطو عن إبصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان ، فالحزم ترك التوانى فى الكشف عن حقيقة هذا الأمر) .

ثم يضرب مثالا لذلك : فيقول :

(فما هؤلاء – مع العجائب التى أظهروها – فى إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم ، بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعًا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه بنفسك جهدك فإنا بمجرد السماع إذ رأينا ما أخبرنا عنه فى محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز) .

ثم يقول (فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لايكون الاحتراز لما بعده مهمًّا ؟) (٦٤) .

* * *

وبعد :

ففى ختام هذا البحث أود أركز الضوء على بعض ماورد فيه مما يتصل بقضية « الضرورة العملية » .

---

(٦٤) ميزان العمل ص ١٨٠ : ١٩٣ والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤ – ٥ .

أولا : إذا قيل فى نقد الضورة العملية أنه (لايصح أن نسمح للدائرة العملية من العقل أن تفرض اتجاهاتها على الدائرة النظرية .

بل ينبغى أن يقف العقل موقفا سلبيًّا ، وأن يبقى صحيفة بيضاء حتى تأتى الحقائق الخارجية فتسجل عليه) قلنا :

هذا النقد مردود عليه بما تقدم وتضيف إليه ما أثبتناه من :

١ — العجز عن تحقيق الموضوعية .. (٦٥)

٢ — الطبيعة الغائية للإدراك .

وكما يقول وليم جيمس :

« إن العلم ليس إلا غرضًا من أغراض الرغبة ، والعلوم الطبيعية ليست إلا تحويرًا لنظام العالم الحسى وتحويله إلى نظام آخر يناسب العقل ويسره) (٦٦)

ويبين وليم جيمس أن الضرورة العملية متمثلة فى تركيب العقل يقول :

(ليس هنالك إلا قليلا من الاعتراف بتلك القاعدة الكلية : وهى أن القوة العاقلة لم تبن إلا من مصالح وأغراض عملية .. ليس الإدراك إلا لحظة عابرة أو مجرد تعارض شيئين عند نقطة معينة .. وليس يقدر أحد أن يزعم أن الإدراك فى مظاهرة الدنيا أكثر من مرشد إلى الحركة المناسبة ، وليس السؤال الذى يسأله العقل حول الجديد من الأشياء هو ذلك السؤال النظرى « ما هذا » ولكنه سؤال عملى : « مالذى يتصل به وما ثمرته أو كما قال هورويز» مالذى يفعل نحوه ؟) (٦٧)

ومع مايحدث من تقدم عقلى يتجه به نحو النظريات (فإن هذا التقدم لايمحو الوظيفة الأولى .. بل كل ما يمكن أن يفعله هو أن يؤخر من مفعولها ، ولكن الطبيعة « الفعالة » تؤكد بعد ذلك ذاتيتها وتتمسك بحقها فى النهاية

ولا يتغير ذلك الوضع فى قليل أو كثير عندما يكون الكون كله موضع الإدراك .
فلابد أن نتجاوب معه تجاوبًا متناسبًا) (٦٨)

---

(٦٥) انظر أنظر كتابنا العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم ص ٤٨٩ .

(٦٦) العقل والدين ص ٩٧ .

(٦٧) العقل والدين ص ٥٤ .

(٦٨) العقل والدين ص ٥٤

كما يبين أن الضرورة العملية متمثلة فى تركيب الحواس ، يقول :

(ليس المجهود الخالد لهلمهولتز حول الأذن والعين إلا شرحًا لحد كبير لتلك القاعدة التى تقول : إن الثمرة العملية هى التى تحدد القدر الذى يصح لنا أن ندركه من الإحساسات ، والقدر الذى يصح أن يتجاهله منها ..

فنحن لا ننتبه أو لا نميز من جزئيات الإحساس إلا القدر الذى نعتمد عليه ليعدل من أفعالنا وحركاتنا)(٦٩)

ثانيًا : إن البداية من « الضرورة العملية » ، وهى من الناحية النظرية لا ترتفع فوق مستوى الظن .. ليست مخالفة للشرع ، أو بدعة من البدع .. نقحمها على المنهج الإسلامى ، وهو برىء منها . يقول الإمام الغزالى عند الحديث عن إنكار الصحابة أن يكون الإنسان خالقا لشىء من الأشياء بناء على قوله تعالى : (خالق كل شىء) دون أن يكونوا قد أيدوا إنكارهم هذا بالدليل العقلى .. يقول : « ولا ينبغى أن يعتقد بهم أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا فى الفقهيات ، بل اعتبروها أيضا فى التصديقات الاعتقادية والقولية) (٧٠)

ويقول ابن تيمية :

(ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله تعالى : (اعلموا أن الله شديد العقاب) ، وقوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) . وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به .

وقد تقرر فى الشريعة أن الواجب معلق باستطاعة العبد ، كقوله تعالى : (فاتقوا الله ما استطعتم) ، وقوله ﷺ : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) أخرجاه فى الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة ، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهًا لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين ، لا شرعى ولا غيره لم يجب على مثل هذا فى ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين .

---

(٦٩) العقل والدين ص ٥٥ .

(٧٠) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

بل ذلك هو الذى يقدر عليه [٧١]

إن الظن الذى نهى عنه القرآن ، هو الذى يعرّض لخطر الكفر ، أما الظن الذى يدفع إلى ساحة النجاة ، فهو لا يمكن أن ينهى عنه القرآن لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة للعقل البشرى ، ويؤيد ذلك أن الظن ورد فى القرآن فى مواضع أخرى تدل على أن له قيمة معتبرة من ذلك قوله تعالى :

(فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول : هاؤم اقرءوا كتابيه ، إنى ظننت أنى ملاق حسابيه) ١٩ ، ٢٠ الحاقة .

وقوله تعالى :

(وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب) ٢٤ ص

وفى قوله تعالى عن سيدنا يوسف :

(وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرنى عند ربك) ٤٢ يوسف

وقوله تعالى : (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا) . ١١٠ يوسف .

ونتيجة ذلك هى أن الظن الوارد فى القرآن يختلف بعضه عن بعض ، فهناك ظن هو فى جانب الكفر وأخطاره ..

فهذا ما جاء التحذير منه . وهناك ظن هو فى جانب الإيمان وأمنه ، فهذا هو الممكن للعقل البشرى ، وهو لا نهى عنه . ولا بأس من أن تكون الضرورة العملية بما قام عليها من منطق الإنذار واقعة فى نطاقه طبقًا لمفهوم العقل النظرى .

ثالثًا : إن العقل الذى يدفع إلى أخذ الإنذار بالآخرة مأخذ الجد ليس هو العقل النظرى الذى لا يكف عن اختراع الاحتمالات ، فهذا لا يمكن أن يحكم بشىء ، وليس من شأنه أن يدفع إلى « تصرف » مالم يتوصل إلى « حكم » إنما الذى يقف وراء ماتقدم هو العقل العملى مستندا إلى الضرورة العملية .

ويمكننا أن نقول إن هذه الضرورة تنتسب إلى العقل العملى الذى وصفه متكلمو الإسلام بأنه :

---

(٧١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة/ط ١٣٢١ هـ جـ١ ص ٢٨ .

هو « قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات ، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام أمر المعاش والمعاد » .

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر فى أمور الدنيا :

١ – نعلم وجوبه باضطرار .

٢ – ولا يتوقف لمجرد وقوع الشبه فى طريق الناظر .

٣ – وهو يلتمس فيه غالب الظن .

وهم على هذا الأساس – العملى – يوجبون على الإنسان الاستجابة لضرورة السلوك ، ويعممون ذلك فى التكاليف الدنيوية والدينية (٧٢) .

رابعا : إذا كان العلماء قد قبلوا الظن فى العمليات فإننى لا أرى وجهًا للتفرقة بين الاعتقاديات والعمليات من حيث يجوز الأخذ بالظن فى الأخير دون الأول .

ذلك لأن الاعتقاديات – وفقًا للمنهج الإسلامى الذى عرضناه – هى عمل أو وثيقة الأرتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى فإنها تعنى اتباع الرسول فى كل ما يأتى به ، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب .

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة تابعًا لرتبة الموضوع الذى تختار له .

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك غير جنس مايطعم منه أطفال العامة .

إنه يؤدى إلى قتله من حيث يراد له الشرف والتميز .

وقياسا على ذلك يؤدى فى باب الاعتقاديات إلى التجرد منها ، لعدم إمكان الأدلة الفائقة المطلوبة .

هذا فى حين أن الخطر الذى يواجه الخالى من العقيدة ، أعظم من الخطر الذى يواجه الخالى من العمل بمعناه الضيق .

فكان الأولى تيسير الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد ، لاتعسيرها تحت وهم الشرف فى الرتبة ، ومادمنا قبلنا الظن ، فى العمليات ، وحاجتنا إلى الاعتقاديات أشد ، فينبغى قبوله فى الاعتقاديات من باب أولى – كبداية ، وكضامن للسلامة .

---

(٧٢) انظر النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص١٤٢ ، ١٦٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٣ والمحيط بالتكليف ص ٢٢ ، ٢٣ .

يقول وليم جيمس :

(كلما كان التخيير بين إدراك الصواب وعدمه تخييرًا غير خطير الشأن ، كان لنا أن نضيع فرصة إدراكه وننجى بذلك أنفسنا من احتمال الاعتقاد فيما هو خاطئ ولا نعتقد حتى نعثر على الأدلة الموضوعية اليقينية . وذلك هو الشأن غالبًا فى المسائل العلمية) .

ثم يوضح بعض الجوانب « العلمية » التى لاتلح علينا فى الاختيار فيقول :

(إننا فى تعاملنا مع الطبيعة الواقعية مؤرخون لاموجدون ، ولذلك كان الفصل فيها لمجرد الرغبة فى الانتهاء منها بسرعة والانتقال إلى غيرها عملا غير مناسب .

إن حقائق العالم المادى لاتتغير بتغير الأشخاص ويندر أن تمس الحاجة إلى التسرع فى الحكم عليها والفصل فيها .. فالتخييرات فى هذه المسائل وأمثالها تخييرات غير خطيرة الشأن ، ولاتكاد تكون فروضها حية بالنسبة لنا نحن المشاهدين والتخيير بين الاعتقاد فى الصادق والاعتقاد فى الكاذب ، ليس لذلك من النوع الضرورى الملزم .

فنظرة الشك هى هنا النظرة الحكيمة مادام المرء متجنبًا الغلط . فليس هناك ضرورة مثلا تجعل المرء يؤمن بوجود مادة يتكون منها العقل الإنسانى أو يحكم بأنه لا وجود لتلك المادة ، أو يعتقد أن هناك ارتباطا عليا بين الحالات العقلية أو لايعتقد ذلك ، لأنه ليس من بين هذه الفروض وأمثالها ماهو ملزم لنا [(٧٣)]

والأجدر بنا فى كل هذه الحالات هو ألانفصل فى الأمر ولا نتسرع فى الحكم ، بل نظل منتظرين وموازنين بين البراهين المعاضدة والبراهين الهادمة من غير تعصب لجانب دون آخر) [(٧٤)]

أما المسائل العملية التى لايمكن الانتظار فى شأنها فيذكر وليم جيمس منها :

(أ) مسائل القضاء ، فالحاجة فيها تدعو إلى العمل ، (وواجب المحكمة أن تفصل فى الأمر مستندة إلى خير مايمكن من الأدلة وقت الحكم)

---

(٧٣) هنا يمكننا أن نقترح على المسيحيين أن يبقوا فى هذه الدائرة دائرة ماينبغى إبقاؤه فى منطقة الشك ، حتى يتبين له الدليل القطعى ، كل المسائل الخلافية التى بيننا وبينهم ، فمسألة : ألوهية عيسى ، ومسألة التثليث والصلب والفداء ، هى بالنسبة لهم وبالقياس إلى إنجيلهم الذى هو مصدر الإلزام عندهم ، من المسائل الغامضة على أقل تقدير ، ولا يمكن أن يكونوا ملزمين بها وحالها كذلك ، وخروجهم من دائرة الخطر - بمقتضى الإلزام الدينى المسيحى يتحقق بمجرد إيمانهم بالله وحده وكتبه ورسله واليوم الآخر .

(٧٤) العقل والدين ص ٢٢ .

(ب) الموضوعات الأخلاقية : (فإنها .. لاتحتمل التأجيل أو الشك)

(جـ) العلاقات الشخصية : (إذا وقفت بعيدًا عنك ورفضت أن أتقدم نحوك خطوة ماحتى تبرهن لى ماديًّا ، وتقدم لى مايدل دلالة قاطعة على الحب ، فسوف لايأتى الحب أبدًا)

(د) العلاقات الاجتماعية : (إن كل عضو اجتماعى يقوم بوظيفته مفترضًا أن البقية من الأعضاء الأخرى تؤدى كذلك ما عليها من وظائف) وبدون هذا الافتراض (لايمكن أن يوجد شىء ، بل لاتوجد محاولة أيضا)

(هـ) وأخيرا بل على قمة هذه المسائل العملية الملحة تأتى :

العقيدة الدينية : إذ (يقدم الدين نفسه على أنه تخيير ملزم ضرورى .. فلا يمكننا أن نتخلص من المشكلة ببقائنا فى حالة شك وتردد مرتقبين اليوم الذى تأتى فيه أدلة أكثر وضوحا وأقوى إلزامًا .

فليس الشك فى هذه الحالة تجنبًا للاختيار ، بل هو اختيار مصحوب بنوع خاص من المخاطرة والغرر . إنها مخاطرة إيجابية لاتقل عن مخاطرة المعتقد نفسه ، إنه مخاطر بالفروض الدينية (٧٥) من أجل مخاوفه ، كما أن المعتقد مخاطر بكل شىء من أجل الفروض الدينية وأمله فى صحتها) .

ثم يقول : (ليست المسألة إذن مسألة القوة العاقلة ضد الميول ، ولكنها القوة العاقلة مع أحد الميول ضدها مع ميل آخر) (٧٦)

ثم يقول : (إننى لا أتردد هنا فى أن أقول إننى عندما أنعم النظر فى المسائل الدينية ، وعندما أتدبر كل الاحتمالات النظرية والعملية التى تتضمنها ، فإنه يبدو لى أن ذلك الطلب الذى يرى أنه يجب أن نتحكم فى قلوبنا وفطرتنا وشجاعتنا ، وأن ننتظر حتى يأتى اليوم الذى تجد فيه عقولنا وحواسنا ، أدلة كافية أو حتى يأتى يوم الفصل . . . ليس إلا أغرب تمثال صنع

---

(٧٥) كما تجب ملاحظته أن وليم جيمس لا يقصد بهذه الفروض الدينية ذات الصفة الملحة التفصيلات والجزئيات التى هى موضع اختلاف بين الأديان يقول : (لما كانت الأديان تختلف اختلافا كبيرا فى الجزئيات وفى التفاصيل ، كان لزامًا علينا أن نتحدث عنها فى عمومها ، فنتحدث عن أجناسها وأصولها فحسب) ، وهو يحصر هذه الأصول فى شيئين جوهريين : الأول الإيمان بالكائن الكامل الأبدى السرمدى ، الثانى : الإيمان بأن هذا الإيمان يستتبع الخير لنا فى الدنيا والآخرة ص ٢٧ ، ٢٨ العقل والدين .

(٧٦) الدين والعقل ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ – ٣٢ .

فى كهف الفلسفة .. يصح لنا أن ننتظر طبعًا إذا شئنا ، ولكن إذا فعلنا فإنا نفعل مخاطرين بأنفسنا وبوقتنا كما لو كنا معتقدين) [٧٧]

* * *

والخلاصة أننا نتفق مع وليم جيمس فى وجهه نظره بأن العقيدة الدينية شأنها شأن العمليات ، بل هى فى قمة هذه العمليات من حيث وجوب المسارعة إلى اتخاذ السبل المواتية إليها .

هذا وإننا فى رؤيتنا للمنهج الإسلامى فى بدايته من قاعدة الضرورة العملية ، وهى من الناحية النظرية ليست فوق الظن .. نراه يعد بالوصول فى النهاية إلى مايطمح إليه الناس جميعًا وهو « اليقين » .

بمنهجه الخاص [٧٨]

خامسًا : إن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للإنذار : فيدفعه الإنذار – دون إبطاء أو تعويق طبقًا لمنطق الإنذار نفسه – إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول [٧٨] يجد نفسه مضطرًّا عمليًّا إلى « التسليم » . فينطق بالشهادتين كما طلبها الرسول ﷺ :

« أشهد أن لا إله إلا الله . وأشهد أن محمدًا رسول الله .

فيكون مسلمًا .

وهذا هو « التسليم » الذى يدعو الإسلام إليه الإنسان .

يقول تعالى : (وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب)
٥٤ سورة الزمر

ويقول تعالى : (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما) ٦٥ سورة النساء

ويقول تعالى : (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى)
٢٢ سورة لقمان

ويقول تعالى : (فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا) ١٤ سورة الجن

---

(٧٧) المصدر السابق .

(٧٨) انظر عوامل تصديق الرسول فى كتابنا الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية .

ويقول تعالى : ﴿إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين﴾ ١٣١ سورة البقرة

ويقول تعالى : ﴿ فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ﴾

٢٠ سورة آل عمران

ويقول تعالى :

﴿ قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين ﴾ ٧١ سورة الأنعام

والمسلم بهذا يختار الكائن الذى يسلم نفسه له وهو « الله » .

على حين أن غيره « يسلم » نفسه — دون أى اختلاف فى المنهج — لغير الله . يسلم الفيلسوف نفسه « للعقل » لا لبرهان ، وإنما للضرورة العملية .

ويسلم « المادى » نفسه ، للطبيعة ، لالبرهان أو تجربة ، وإنما للضرورة العملية .

ويسلم « اللا أدرى » نفسه ، لـ (عمل ما) واقعًا بذلك فى « اختيار » لا مفر له منه بحكم الضرورة العملية .

ويصبح موقف المسلم بين هؤلاء هو الموقف الوحيد الذى تكون به النجاة فى الدنيا والآخرة ، وهو أيضا الموقف الوحيد الذى تسترجع به الثقة فى « العقل » و« التجربة » و« الأشياء » جميعًا .

ومن هنا يتبين لنا أن الضرورات العملية ليست متساوية الدرجة أو القيمة .

كما يتبين لنا أن اختيار « الإيمان بالله » كضرورة عملية ، من بين تلك الضرورات ، إنما هو لأنها : هى الضرورة الوحيدة التى يواجه بها الإنسان ظروف حياته الدنيا والآخرة معًا .

ولأنها فى نفس الوقت : هى الضرورة التى تضمن تحت رعايتها كل الضرورات الأخرى :

فبها ترجع الثقة بالعقل .

وبها ترجع الثقة بالوجود .

وبها ترجع الثقة بالذات .

على حين لايضمن غيرها إلا نفسه على أحسن الفروض .

والمسلم بذلك « التسليم » يضع قدمه على أول الطريق طريق تلقى المعرفة الإلهية .

١ — من مصدرها الذى هو سبحانه وتعالى .

٢ — إلى موردها الذى هو الإنسان بقواه المختلفة .

٣ — صاعدًا بذلك من الظن إلى اليقين .

الخلاصة

نخلص من هذه البحوث إلى أن دعوى الإلحاد العلمي ، الاستغناء بالقوانين الطبيعية والتطور عن القول بوجود الله دعوى باطلة من حيث إن القوانين التي تعلن في هذا المجال :

١ — إما باطلة كقانون الأحوال الثلاث الذي يدعي إسقاط اللاهوت كلية .

٢ — أو افتراضية كمذاهب التطور الحيوي والاجتماعي

٣ — أو لاحتمية كشأن القوانين الطبيعية والتجريبية كلها

٤ — أو محايدة بمعنى أنها على فرض ثبوتها لاتلغي القول بوجود الله .

٥ — أو مؤيدة ، بمعنى أنها تدعم القول باحتياج العالم إلى الله : مريدًا ، ومحدثًا .

٦ — وعلى كل تلك الأحوال تسقط مزاعم الإلحاد العلمي في بحثه عن الوجود خارج دائرة القول بوجود الله .

كما أن الدخول إلى هذه الدائرة — دائرة الإيمان بوجود الله — مكفول بنفس المدخل الذي يتبناه العلم وتتبناه الفلسفة ، ويتبناه الدين ، في نفس الوقت :

مدخل الضرورة العملية ..

وبالله التوفيق ..

١ – فهرس أهم الشخصيات العلمية الهامة التى ورد ذكرها فى الكتاب
٢ – فهرس أهم المراجع
٣ – فهرس الكتاب

١ – فهرس أهم الشخصيات العلمية

* (أندرسن)

كارل أندرسن – ولد فى نيويورك عام ١٩٠٥ – أستاذ الفيزياء بمعهد كالفورنيا – مكتشف البوزيترون عام ١٩٣٢ والميزون ويسمى أيضًا الميزوترون عام ١٩٣٦ . نال جائزة نوبل عام ١٩٣٦ .

* (باولى)

فلفجنج بولى – الفيزيائى السويسرى – ولد فى فينا عام ١٩٠٠ – ونال جائزة نوبل عام ١٩٤٥ لبحوثه فى الإلكترونات .

* (برولى)

لويس فكتور أميربرولى – عالم فيزيائى فرنسى ولد عام ١٨٩٢ – اختير لأكاديمية العلوم الفرنسية عام ١٩٤٤ – ونال جائزة نوبل عام ١٩٢٩ .

* (بلانك)

ماكس بلانك – عالم ألمانيا الكبير – صاحب نظرية الكوانتم – ولد عام ١٨٥٨ ومات ١٩٤٧ ، أعلن نظريته عام ١٩٠١ ، وأكملها عام ١٩١٢ .

* (بور)

بور نيلسن بور – من أكبر علماء الطبيعة – دانمركى (١٨٨٥ – ١٩٦٢) حائز على جائزة نوبل لنظريته فى بناء الذرة .

* (رذرفورد)

أرنست رذرفورد (١٨٧١ – ١٩٣٧) من أكبر علماء الطبيعة – نيوزيلندى تخرج فى بلده ، ثم درس فى كمبردج . ثم ذهب إلى كندا .

* (ريشنباخ)

هانز ريشنباخ – ولد فى هامبورج عام ١٨٩١ توفى عام ١٩٥٣ – شغل مناصب علمية آخرها منصب أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس منذ عام ١٩٣٨ إلى وفاته . ويعد ريشنباخ من المؤسسين الأوائل لحلقة أو جماعة فينا – وهو من أكبر ممثلى النزعة الوضعية الجديدة .

* (شرودنجر)

آرون شرودنجر – عالم فزيائى نمسوى – ولد فى فينا عام ١٨٨٧ . وكان أستاذًا فى : برلين ، أكسفورد ، جراتز ، دبلن . نال جائزة نوبل عام ١٩٣٣ .

* (طمسن)

السير جوزيف جون طمسون – ولد عام ١٨٥٦ ومات عام ١٩٤٠ – عالم فيزيائى كبير – اكتشف الإلكترون فى عام ١٨٩٧ .

* (طمسن)

جورج باجت طمسون – ابن السير جوزيف جون طمسون – ولد عام ١٨٩٢ عمل أستاذًا للفلسفة الطبيعية بجامعة إبردين .

* (فرمى)

انريكو فرمى – ولد عام ١٩٠١ ومات سنة ١٩٥٤ – عالم فيزيائى شهير رحل من إيطاليا قبل الحرب العالمية الثانية – فعمل أستاذًا للفيزياء فى جامعة كولومبيا ، وشيكاغو ، صاحب نظرية النيوتيوينو . نال جائزة نوبل عام ١٩٣٨ – قاد العلماء فى سلسلة التفاعل

المتسلسل الذى أمكن به إنتاج القنبلة الذرية .

* (كونانت)

جيمس كونانت – رئيس جامعة هارفارد من عام ١٩٣٢ إلى عام ١٩٥٣ . أستاذ الكيمياء .

* (كيميني)

جون كيميني – يعتبر من الكتاب القليلين الذين جمعوا بين التخصص الرفيع فى علم الرياضيات ، والمقدرة الفائقة على معالجة القضايا الفلسفية – نال شهادة الدكتوراه من جامعة برنستون وخلال مدة إعداده للحصول على هذه الشهادة – عمل باحثًا مساعدًا لألبرت أينشتين ، كما درس علم الرياضيات والفلسفة بعد ذلك فى الجامعة نفسها . وهو الآن أستاذ الرياضيات فى جامعة دارتموث ، وله عدد كبير من الكتب والمقالات .

* (لنجميور)

ارفنج لنجميور – ولد عام ١٨٨١ ومات عام ١٩٥٢ – نال جائزة نوبل لبحوثه فى الكيمياء عام ١٩٣٢ .

* (لورنس)

أرنست أرلندو لورنس – ولد فى الولايات المتحدة فى بداية القرن الحالى نال الدكتوراه فى الفيزياء عام ١٩٢٥ ، رأس مؤسسة بحوث بروتول فى فلادلفيا نال جائزة نوبل عام ١٩٤٠ .

* (مكسويل)

جيمز كلارك مكسويل ولد عام ١٨٣١ ومات ١٨٧٩ – عالم فيزيائى أستاذ الفلسفة الطبيعية والفزياء التجريبية بكلية الملك فى لندن ، ثم فى كمبردج . كان أكبر فيزيائى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

* (نوى)

ليكونت دى نوى - رئيس قسم الفيزياء فى معهد باستور ورئيس قسم الفلسفة فى جامعة السوربون . تبوأ أكبر المراكز العلمية فى أمريكا ، وحاز على جوائز علمية عديدة ، وهو من أعلام العصر.

* (هيزنبرج)

فرينر هيزنبرج - عالم الفيزياء الألمانى - ولد بمدينة ميونخ عام ١٩٠١ وكان أستاذًا بجامعة ليزج وبرلين وجوتنبرج - نال جائزة نوبل عام ١٩٣٢ .

* (هيكل)

أرنست هيكل ولد عام ١٨٤٠ ومات عام ١٩١٩ - فيلسوف واحدى - أستاذ علم الحيوان المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية - المبتدع لعلم تطور الكائنات . عرض فى كتبه مثل « تاريخ الخلق الطبيعى ١٨٦٨ - والواحدية بين الدين والعلم ١٨٩٣ - وألغاز الكون ١٨٩٩ - والدين والتطور ١٩٠٦ ، أنظارا فلسفية تمثل فى وضوح شديد الحال العقلية السائدة اليوم فى عالم العلم .

٢ – فهرس أهم المراجع

• دكتور أحمد أبو زيد :

(١) « تايلور »

• إيزنك

دكتور د . هـ . ج . إيزنك

(٢) الحقيقة والوهم فى علم النفس .

ترجمة : قدرى حنفى ورءوف نظمى ط ١٩٦٩

(٣) مشكلات علم النفس

ترجمة الدكتور يوسف محمود الشيخ – نشر دار النهضة العربية .

• أينشتين

(٤) النسبية : النظرية الخاصة والعامة

ترجمة : دكتور رمسيس شحاته – مراجعة دكتور محمد مرسى أحمد . نشر دار نهضة مصر للطبع والنشر .

• برجر (ميلفين برجر) .

(٥) انتصارات العلم الحديث

ترجمة الدكتور ثابت قصبجى والأستاذ عبد العزيز محمود طبع مطابع البلاغ .

* برولى
(لويس دى برولى)
(٦) الفيزياء والميكروفزياء
سلسلة الألف كتاب العدد ٦٣٤ نشر عام ١٩٦٧
ترجمة د . رمسيس شحاته ود . محمد مرسى أحمد

* بريل
(دكتور نورمان بريل)
(٧) بزوغ العقل البشرى .
ترجمة : ونشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤

* بريل
(ليفى بريل)

(٨) الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية .
* - فلسفة أوجست كونت
ترجمة دكتور محمود قاسم ود . السيد محمد البدوى ط ١٩٥٢ .

بدوى
(دكتور عبد الرحمن بدوى)

(١٠) أرسطو
نشر النهضة المصرية طبعة ١٩٦٤

* بوترو
(أميل بوترو)

(١١) الدين والعلم
ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى
نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ .

* بوش
(فانيفار بوش)
الرئيس الفخرى لمجلس إدارة معهد ماساشوسيتس للتكنولوجيا – وعميد سابق للهندسة بالمعهد .

(١٢) ليس بالعلم وحده
ترجمة لجنة من الجامعيين .، نشر بيروت .
* مقال بمجلة الثقافة الأمريكية العدد الرابع المجلد الثانى ٦٥ / ١٩٦٦

* بيرلاند
(تيودور بيرلاند)
(١٣) من حياة العلماء ..
ترجمة الدكتور أحمد بدران
نشر دار النهضة العربية .

* جافى
(برنارد جافى) ولد عام ١٨٩٦
مؤلف لعديد من الكتب فى الكيميا وتاريخها ..
وأخذ جائزة فرنسيس بيكون على كتابه :
(١٤) بواتق وأنابيق : الذى ألفه عام ١٩٣٠ وأعاد نشره فى طبعتين منقحتين عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٨ .
ترجمة : الدكتور أحمد زكى .
نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية .

* جاموف
(جورج جاموف)
(١٥) قصة الفيزيقا
ترجمة د. جمال الدين الفندى.
نشر دار المعارف ١٩٦٤

* جيمس
(وليم جيمس)
(١٦) العقل والدين
ترجمة الدكتور محمود حب الله
طبعة عيسى البابى الحلبى عام ١٩٤٩.

* خان
(وحيد خان)
(١٧) الدين فى مواجهة العلم
ترجمة ظفر الإسلام خان
طبعة المختار عام ١٩٧٣.

* دراز
(دكتور محمد عبد الله دراز).
(١٨) الدين ط ١٩٥٢

* ديكسون
(أندورو ديكسون)
(١٩) بين الدين والعلم
ترجمة إسماعيل مظهر ط ١٩٢٩

* راندل

(هرمان راندال)

(٢٠) تكوين العقل الحديث .. جزءان

ترجمة الدكتور جورج طعمة

نشر دار الثقافة — بيروت

* رسل

(برتراند رسل)

(٢١) فلسفتي كيف تطورت

ترجمة عبد الرشيد صادق

نشر مكتبة الأنجلو المصرية طبعة عام ١٩٦٠

(٢٢) عالمنا المجنون .. مجموعة أبحاث ومقالات لبرتراند رسل ..

ترجمها الدكتور نظمى لوقا ، ونشرها تحت العنوان المذكور .

طبعة دار المعرفة .

(٢٣) العقل والمادة : مجموعة مقالات لبرتراند رسل .

ترجمة : أحمد إبراهيم الشريف — مراجعة الدكتور زكى نجيب محمود طبعة عام ١٩٧٥ .

(٢٤) ألف باء النسبية

ترجمة ، فؤاد كامل ، ومراجعة الدكتور محمد مرسى أحمد

نشر شركة كتب الشرق الأوسط عام ١٩٧٧ .

* روبى

(ليونيل روبى) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة روزفلت فى شيكاغو ولد عام ١٨٩٩ .

(٢٥) فن الإقناع ترجمة الدكتور محمد على العريان .

نشر مؤسسة فرانكلين ، ومكتبة الأنجلو المصرية القاهرة عام ١٩٦١ .

* روخلين
(دكتور ل . روخلين) .
(٢٦) النوم والتنويم والأحلام ..
ترجمة شوقى جلال ، ومراجعة دكتور أحمد عكاشة
نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧١ .

* ريشنباخ
(هانز ريشنباخ)
(٢٧) الفلسفة العلمية
ترجمة الدكتور فؤاد زكريا .

* زيدان
(دكتور محمود زيدان)
(٢٨) وليم جيمس
نشر دار المعارف ١٩٥٨

* شابلى
(هارلو شابلى .. وآخرون) ..
(٢٩) العلم : أسراره وخفاياه ..
ترجمة الدكتور جمال الغندور ، محمد صابر سليم ط ١٩٧١

* الطويل
(دكتور توفيق الطويل)
(٣٠) أسس الفلسفة .
نشر مكتبة النهضة المصرية — الطبعة الثالثة ١٩٥٨ .

* العامرى

(أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى) – توفى عام ٣٨١ – هـ = ٩٩٢ م
من فلاسفة الإسلام ..

(٣١) الإعلام بمناقب الإسلام

تحقيق ودراسة بقلم الدكتور أحمد عبد الحميد غراب

نشر وزارة الثقافة عام ١٩٦٧ .

* عثمان

(دكتور عثمان نويه) ترجمة كتاب :

(٣٢) فلسفة القرن العشرين

ترجمة عثمان نويه ، ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود

مجموعة الألف كتاب – الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالى نشر عام ١٩٦٣ –
وهى مجموع بحوث فلسفية على النحو التالى :

١ – فلسفة القرن العشرين .. لبرتراند رسل .
٢ – أثر كانت فى الفلسفة الحديثة . بقلم أ . س . ايونج .
٣ – فلسفة الهيجلية .. بقلم رتشارد هونجسو الد .
٤ – المذهب الإنسانى للقديس توما الأكوينى بقلم جاك ماريتان .
٥ – مذهب المطلق المتعالى الترنسندنتالى – بقلم جورج سختيانا .
٦ – الفلسفة الشخصانية .. بقلم رالف ت فلوولنج .
٧ – علم الظواهر بقلم مارفين فاربر .
٨ – التجريبية المنطقية بقلم هربرت فايجل .
٩ – الواقعية الأمريكية بقلم وليم ب منتياجو .
١٠ – نمو البراجمانية الأمريكية بقلم جون سومرفيل
١١ – المذهب الطبيعى فى الفلسفة بقلم رالف ب وين
١٢ – فلسفة الصين بقلم ونج تست شان

* عزمى
(الدكتور عزمى إسلام)
(٣٣) لدفيج فتجنشتين – للدكتور عزمى إسلام .
نشر دار المعارف بمصر – العدد التاسع عشر من سلسلة نوابغ الفكر الغربى ط أولى .

* العقاد
(عباس محمود العقاد)
(٣٤) عقائد المفكرين فى القرن العشرين .
نشر مكتبة الأنجلو

* فؤاد
(فؤاد كامل)
(٣٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة .
ترجمة فؤاد كامل وآخرين ..
نشر مكتبة الأنجلو المصرية – سلسلة الألف كتاب عام ١٩٦٣ .

* قاسم
(دكتور محمود قاسم)
(٣٦) فى النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام .

* كانط
(٣٧) مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علمًا .
ترجمة د . نازلى إسماعيل ..
نشر دار الكاتب العربى عام ١٩٦٨

* كرم

(يوسف كرم)

(٣٨) تاريخ الفلسفة الحديثة

نشر دار المعارف .

* كلارك ..

(مارجريت كلارك) ..

(٣٩) الطب الحديث

ترجمة الدكتور محمد نظيف

نشر دار الفكر العربى عام ١٩٦٣

* كوخ

(أدرين كوخ) مؤرخة وأستاذة التاريخ بجامعة كاليفورنيا

(٤٠) آراء فلسفية فى أزمة العصر.

ترجمة محمود محمود ..

نشر الأنجلو بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين سبتمبر ١٩٦٣م.

* كولبة

(أزفيلد كولبة)

(٤١) المدخل إلى الفلسفة

ترجمة دكتور أبو العلا عفيفى

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣

* كولييز

(جيمس كولييز)

(٤٢) الله فى الفلسفة الحديثة

ترجمة فؤاد كامل ط ١٩٧٣

نشر مكتب غريب مع مؤسسة فرانكلين .

* كونانت

(جيمس كونانت)

(٤٣) مواقف حاسمة

ترجمة الدكتور أحمد زكي

نشر دار المعارف ١٩٦٣ .

* كيمنى

(جون كيمنى) .

(٤٤) الفيلسوف والعلم .

ترجمة د . أمين الشريف

نشر مؤسسة فرانكلين بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٦٥ .

* لفنجوى

(أرثر لفنجوى) ١٨٧٣ — ١٩٦٢ — أستاذ الفلسفة فى عدد من جامعات أمريكا — من ألمع المفكرين ومؤرخى الفلسفة المعاصرين فى أمريكا .

(٤٥) سلسلة الوجود الكبرى

ترجمة الدكتور ماجد فخرى .

نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤ .

* مترام

(دكتور : ف . هـ . مترام)

(٤٦) الأساس الجسمانى للشخصية

ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمى
طبعة الألف كتاب ١٩٦٦

* مظهر
(الأستاذ إسماعيل مظهر)
(٤٧) ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء ، وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث .
(٤٨) تاريخ الفكر العربى
تأليف الأستاذ إسماعيل مظهر .
نشر المطبعة العصرية بالقاهرة عام ١٩٢٦ م

* مونتاجيو
(آشلى مونتاجيو) من أشهر علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين ، ويتسم بالعمق واتساع نطاق الاهتمامات العلمية .
(٤٩) الوراثة البشرية .
ترجمة زكريا فهمى
نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٠ بالاشتراك مع مكتبة الأنجلو المصرية .

* مهران
(دكتور محمد مهران)
(٥٠) (فلسفة برتراند رسل
نشر دار المعارف سنة ١٩٧٦

* النشار
(الدكتور على سامى النشار)
(٥١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٥

* نوى

(ليكويت دى نوى)

(٥٢) مصير البشرية

ترجمة أحمد عزت طه ، وعصام أحمد طه .

نشر دار اليقظة العربية فى دمشق الطبعة الثالثة عام ١٩٦٣ .

* هايزنبرج

(فريتز هايزنبرج)

(٥٣) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية .

* هيوى

(إدوارد . ج . هيوى)

(٥٤) كيف تدور عجلة الحياة

ترجمة الدكتور محمد صابر سليم

نشر دار المعارف عام ١٩٥٧ .

فهرس الدوريات

(٥٥) ● مجلة عالم الفكر — نشر الكويت :

* « خصائص التفكير العلمى » للدكتور توفيق الطويل — بمجلة عالم الفكر — العدد الرابع .
* « تطور الكائنات الحية » للدكتور علم الدين كمال — بمجلة عالم الفكر — العدد الرابع .
* « التطور العضوى للكائنات الحية » للدكتور يوسف عز الدين عيسى بمجلة عالم الفكر — العدد الرابع .
* « التطورية الاجتماعية » للدكتور أحمد أبو زيد — بحث فى « عالم الفكر » — العدد الرابع — المجلد الثالث يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٧٣ .
* بحث « الإنسانية بين العلم والبيئة » للدكتور محمود أحمد الشربينى عالم الفكر العدد الرابع من المجلد السابع .

* بحث « ماذا يحدث فى علوم الإنسان والمجتمع » للدكتور أحمد أبو زيد عدد إبريل ويونية ١٩٧٧ .

(٥٦) ● مجلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد ٣

* « أركان العلم لكارل بيرسن » للدكتور فؤاد زكريا .
* « أصل الأنواع لداروين » للدكتور محمود قاسم بمجلة تراث الإنسانية العدد الثانى عشر .
* « نشأة الحياة على الأرض لأوبارين » للدكتور أنور عبد العليم بمجلة تراث الإنسانية ، العدد الثالث من المجلد الثانى .
* « المبادئ الأولى » لهربرت سبنسر » للدكتور زكريا إبراهيم بمجلة تراث الإنسانية — العدد الأول من المجلد الثالث .
* « العلم والدين لإميل بوترو » للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، بمجلة تراث الإنسانية العدد التاسع المجلد الثانى .

(٥٧) ● مجلة الثقافة الأمريكية — العدد الرابع من المجلد الثانى :

* مقال : فانيفاربوش .

(٥٨) ● مجلة المقتطف :

* عدد نوفمبر ١٩٦٢ .

الفهرست

الفصـــل الأول
مذهب التطور العقلى

الفصـــل الثانى
مذهب التطور الحيوى

الفصل الثالث

مذهب التطور الاجتماعى

الفصــل الرابع
حتمية القوانين الطبيعية

صفحة

الفصل الخامس
الحتمية لا تلغي الإرادة الإلهية

صفحة

الفصل السادس
الاستدلال على وجود الله
طبقًا لقوانين الفيزياء الحديثة

صفحة

الفصل السابع
إيمان بعض مشاهير العلماء التجريبيين المعاصرين

الفصل الثامن
المنهج البنائى للدين
الضرورة العملية

صفحة

كتب للمؤلف

د . يحيى هاشم حسن فرغل :

الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية — نشر دار الفكر العربى بالقاهرة

فى مواجهة الالحاد المعاصر أو : عقائد العلم — نشر مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر

العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم — نشر مكتبة المكتبة بالامارات

الاسلام واتجاهات الفكر المعاصر — نشر دار الاعتصام بالقاهرة

نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية — نشر مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر

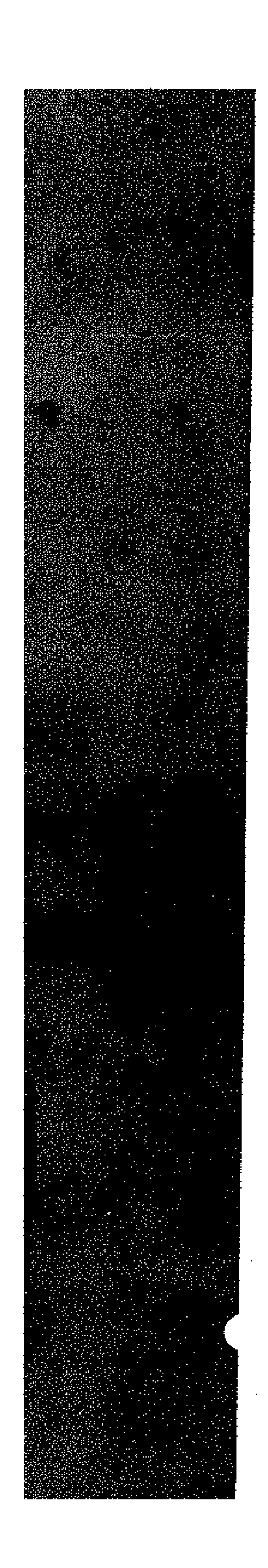
عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الاسلام — نشر مجمع البحوث الاسلامية بالأزهر

أساسيات العقيدة الاسلامية — نشر مكتبة المكتبة بالأمارات

الاسلام وفلسفة التسليم — نشر مكتبة المكتبة بالأمارات

أصول التصوف الاسلامى — طبعة الجبلاوى بالقاهرة

(اهـ . بحمد الله وتوفيقه)



هذا الكتاب

يقوم الفكر العلمى المعاصر على ادعاء أن قوانين العلم التجريبى تغنى عن الإيمان بوجود الله ، وتدل على الطبيعة كموجود بذاته ..

وهذا الكتاب يرد على هذا الادعاء من خلال فصوله المتعددة التى تقدم التحليل لمذاهب التطور الفكرى والحيوى والاجتماعى ، ودلالة قوانين الفيزياء الحديثة على احتياج العالم إلى الخالق العظيم ..

لقد اتخذ الكتاب منهجًا قائمًا على علم الكلام القديم الذى كانت تحتوى مقدماته على تفهم لمسائل العلم الطبيعى السائدة آنذاك ، فأكسب التحليل أصالة وقوة ومواجهة تقاوم الإلحاد ، وترشد المؤمن إلى التدين الصحيح .

٢١٧ / ٠١

To: www.al-mostafa.com